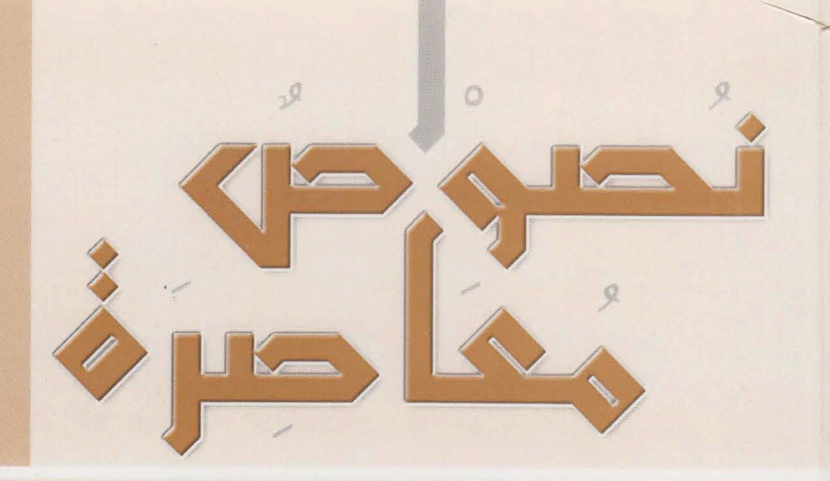




السنة الثانية - العدد السادس - ربيع ٢٠٠٦ م - ١٤٢٧ هـ

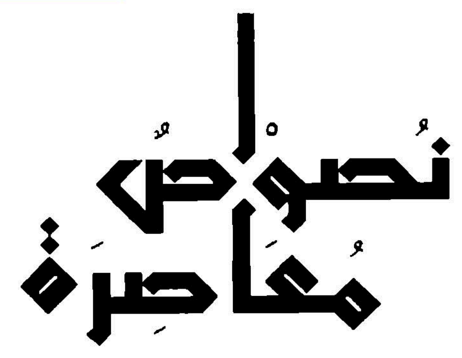


قراءات نقدية معاصرة في قضايا المرأة

دراسات:

قراءات:

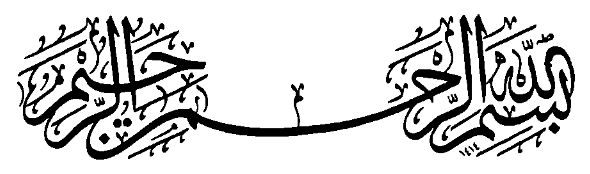




فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة
العدد السادس، السنة الثانية، ربيع 2006م، 1427هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني info@nosos.net

☐ وكلاء التوزيع

- ❖ **لبنان، بيروت، دار الولاء للنشر والتوزيع، حارة حريك ـ شارع دكاش ـ سنتر فضل الله، هاتف: ٦٨٩٤٩٦ (٩٦١٣).**
- ❖ مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. ص. ب: ٣١١١٠، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+) فاكس: ١٧٥٩٦٩٠٩ (٩٧٣+)
- ❖ العراق: دار العارف للمطبوعات، النجف الأشرف، هاتف: ٣٧٠٦٣٦ (٩٦٤٣٣+)
- ❖ الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- ❖ المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، ملتقى زنقتي رحال بن أحمد وسان سانس، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٢
- ❖ الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، عمان، تلاع العلي، شارع خليل السالم، هاتف: ٥٢٥٨٨٥٥ فاكس: ٥٧٨٦٠٣٣
- ❖ سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، هاتف: ٦٤٧٠٦٥٤ (٩٦٥+)
- ❖ إيران، قم، مكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١+)
- ❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، Chalton Street 88 London NW1 1HJ . United Kingdom . Tel: (+4420) 73834037

محتـويات العـدد

العدد السادس، ربيع ٢٠٠٦م ١٤٢٧هـ

ملف العدد: قراءات نقدية معاصرة في قضايا المرأة

دراسات :

قراءات :

* * *

العمل الثقافي بين تنوع الرؤى وتعدد الاتجاهات

حيدر حب الله

في ساحتنا الإسلامية، هناك اتجاهان في رسم استراتيجية العمل الثقافي يتجاذبان الحياة الثقافية الإسلامية، اتجاه يميل نحو التغيير والإصلاح للأمور القائمة ثقافياً، واتجاه يتحفّظ من التغيير، ربما من حيث المبدأ إلا مع استثناءات طفيفة، وربما من حيث الحجم التغييري الذي يرتئيه الاتجاه الأوّل؛ لهذا يقف متوجّساً أحياناً من مشاريع التغيير التي تُقترح، ونقف هنا قليلاً على بعض النقاط البنيوية في تفكير الفريقين.

١. ثمّة ترابطٌ ما بين معطيات العقل النظري ومعطيات العقل العملي، فالوجود الواقعي للأشياء قد لا يدفع العقل العملي لإصدار أحكامه الأخلاقية، إنّما الوجود العلمي لها هو ما يدفع لذلك.

من هذا المنطلق، تتبع ردّات فعل كلّ إنسان إزاء الواقع المحيط به طبيعةَ الصورة التي يكوّنها عن هذا الواقع، وهذا شيء طبيعي، فإذا حصل علمٌ بأنّ بجانبي ناراً فعندئذٍ أتحرّك لدرءِ الضرر عن نفسي، أمّا إذا ما كنت لا أعلم بأصل وجودها أو بحجم ضررها فسوف تكون ردّة فعلي مختلفة.

قد يرجع الخلاف بين الاتجاهين المشار إليهما مطلع الحديث إلى الخلاف في فهم الواقع وقراءته، وليس فقط إلى الخلاف في الإجراء المناسب الذي يُفترض اتخاذه، من هنا أسمح لنفسي بتسمية هذا الخلاف بالمبنائي، أي الخلاف الذي يفترض التفتيش عنه في البناءات المسبقة لدى كلّ فريق، لا في الظواهر التي تطفو على السطح.

ولكي نطبّق هذه الفكرة هنا، نلاحظ أنّ الصورة التي يحملها الفريق المتحفّظ عن واقعنا الثقافي والفكري صورةٌ إمّا لا ترى أنّ هناك مشكلةً داخليّة، أو تعتقد أنّها

موجود؛ ولكنها طفيفة، أو أنّها كبيرة يمكن تفاديها عبر حلول تدريجية بعيدة المدى، وربما نرجّح ـ تخميناً ـ أنّ قسماً كبيراً يميل إلى الاحتمال الأخير، تماماً ـ والأمثلة تُضرب ولا تقاس ـ كشخصٍ يعتقد بأنّ زيداً ليس بالمريض حتى نُجري له عمليةً جراحية، أو هو مريضٌ بمرضٍ عارضٍ طفيف بحيث يمكن ببعض الأدوية الخفيفة تفادي مرضه والحصول على البرء والشفاء، أو مريض بمرض شديدٍ عضال لكنّ طريقة المثابرة على دواءٍ بعيد المدى سوف يحلّ مشكلته، وعلى أيّة حال، لا يحتاج إلى عمليّة جراحيّة أو ما شابه ذلك.

أمّا الصورة التي يحملها الفريق الداعي للتغيير ـ وربما يكون مخطئاً في رسمها أو غير موضوعي ـ فهي ترى أنّ هناك على هذا الصعيد أزمةً حقيقيّة، بكلّ ما لكلمة "أزمة حقيقيّة" من معنى، وأنّ هذه الأزمة يلعب مرور الوقت دوراً في تعميقها والمضاعفة من خطورتها، إذاً فنحن ـ من وجهة نظر هذه الصورة المرسومة عن الواقع ـ بحاجةٍ إلى عمل مكثّف وسريع وجذري، وطبعاً عقلاني.

من هنا، تختلف أساليب كلّ فريق من الفريقين، فلا ينبغي للفريق الأوّل أن يرى في خطوات الفريق الثاني تسرّعاً وعجلةً و..، كما لا يصحّ للفريق الثاني أن يرى في خطوات الفريق الأوّل تخاذلاً أو خمولاً أو ترنّحاً، وإنّما المفروض بالفريقين أن يسعيا لإعادة رسم صورتهما عن الواقع، وإقناع بعضهما بهذا الأمر، وهذه نقطة أساس فيما نفترض.

٢. وانطلاقاً من النقطة السالفة، نجد في حياتنا الثقافية المعاصرة فريقين: فريقٌ يرى أنّ المشكلة الرئيسة تقع خارج جسمنا الإسلامي مثل الغرب، أو خارج جسمنا الشيعي مثل الفرقة السلفية السنيّة، لهذا يضع أولويات العمل على جبهة الدفاع، ويسعى ـ لأجل ذلك ـ لتفادي أيّ خلل داخلي، حتى لو كان معتقداً بوجود مشكلة داخلية، أمّا الفريق الآخر فهو يرى أنّ أساس المشكلة داخلي، أي توجد أزمات فكرية في منظوماتنا ويجب إصلاحها، والإصلاح ـ كما أشرتُ سابقاً في مناسبةٍ أخرى ـ لا ينحصر بنسف ما مضى، بل يتمّ أيضاً بمراكمة أجزاء جديدة عليه توجب تطوّراً حقيقيّاً في صيغته، وليس من الصحيح أن نكل كلّ شيء إلى الخارج، كما أن التغاضي عن المشاكل الداخلية سيفاقمها بمرور الزمن.

ولعلّ وجهة النظر الأصوب هي تلك التي ترجّح الجمع بين الرؤيتين المذكورتين، مع إعطاء بعض الأولوية ـ حالياً ـ للرؤية الثانية، ومعنى ذلك أنّ إعادة بناء وضع مأزوم يمكن أن يكون بحاجة إلى حالة عصف أفكار قد يمرّ خلالها ما هو غير مقبول ـ شبه ما يُقال في علم أصول الفقه من إعطاء الحجية للظنّ بملاك التزاحم الحفظي مع مرور بعض ما هو غير مطابق للواقع وربما حرّمه الله ـ لكن المهمّ هو السعي للوصول إلى نتائج، وهذا ما يجعل الحركات التغييريّة متورّطةً عادةً في أخطاء ربما تصاحب مرحلة التغيير، ممّا يعرف بعيوب مرحلة الانتقال.

٣. وربما يكون المبرّر الشرعي للتغييريين عادةً في هذا المجال هو قاعدة التزاحم وتقديم الأهمّ على المهم، بحسب ما يحملون من رؤيةٍ عن الواقع الخارجي، تجعل لديهم صورةً عن حسابات المصالح والمفاسد، تقدّم عندهم مصلحةً ما على أخرى، الأمر الذي تُصاحبه بعض المفاسد تلقائياً، تماماً كأي موردٍ من موارد قانون التزاحم الذي تفوت فيه مصلحةٌ ما أو تقع فيه مفسدةٌ كذلك لصالح درء مفسدةٍ أكبر أو تحقيق مصلحةٍ أعظم، يظلّ تحديدها ـ عادةً ـ تابعاً للتقييمات البشرية للواقع الخارجي؛ لأن هذا القانون يلعب نوع الرؤية المكوّنة فيه عن الواقع دوراً كبيراً في تطبيقه عادةً.

٤ـ وقد يُتساءل عن ضمانات لعمليّة التغيير هذه، حيث لا يصحّ الانطلاق في مشاريع تفتقد الضمانات، وقد يجيب الفريق الآخر بأنّ من الضروري السعي لتحقيق ضمانات، لكن يجب أن نعلم أن لا أحد في العالم يمكنه إعطاء ضمانات حاسمة في مشاريع تغييرية كبرى أو وسطى، وليُقرأ التاريخ وليُنظر كيف أن ذهاب الجيل المؤسّس أدّى في كثيرٍ من الأحيان إلى الانجراف عن المسير الأصلي المرسوم، وربما كان هذا من سنن الله في خلقه، وعلينا أن نبذل جهدنا لا أن نعيش دوماً القلق الذي يوقف حركتنا، أو يعرقلها.

٥. ومن الممكن أحياناً أن تتّحد رؤية الطرفين للواقع المحيط، لكن مع ذلك تختلف الإجراءات المتبعة، ربما لأنّ بعضهم يرى في هذا الإجراء مردودات إيجابية أكبر، فيما يرى الفريق الآخر مردودات عكسيّة، وهذا شيء عام بين بني البشر، بل لعلّ شخصيّة هذا الطرف تلعب دوراً، فقد تجد إنساناً انفعاليّاً في شخصيّته يواجه

الأشياء بالغضب فتجده عنيفاً في إصلاح الأوضاع وربما ارتدّ إصلاحه عليه فأفسد بنفسه مشروعه، والعكس صحيح أيضاً، وهنا ـ فيما أتصوّر ـ تدخل فكرةٌ في غاية الحساسيّة على مستوى العمل الديني، وأسمح لنفسي هنا باستعراضها لأنّني أراها مهمّة.

في التفكير الديني، هناك قاعدة يغلب ـ ولا نقول دوماً ـ حضورها في الوعي واللاوعي، حتى لو أبطلت في مباحث أصول الفقه وعلم الكلام إبطالاً نظرياً عند بعضهم، وهذه القاعدة هي: «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة»، فالإنسان المتديّن حريصٌ على الدين، ولنِعم الخصلة فيه هذه، لهذا فهو ينطلق دوماً في أيّ مشروع من موقع الحرص هذا، وعندما يريد أن يقوم بخطوة ـ خصوصاً الخطوة الإصلاحية داخل الدين ـ سوف تمثل أمامه إيجابيات الأمور وسلبيّاتها، فقد يرى بعض الإيجابيات، لكنه سيرى أيضاً بعض السلبيات، من هنا تجده في لا وعيه أكثر اهتماماً بأمر السلبيات التي ستقع منه بأمر الإيجابيات ـ وطبعاً نفترض هنا أنه رأى إيجابيات ونفترض أنها متساوية أو الإيجابيات أكثر بحيث لا تلحق السلبيات بحدّ العدم ـ فقد يعطّل المشروع خوفاً من تلك السلبيات ما دام عجز عن ضمان عدم وقوعها؛ إيماناً منه بالدين وخوفاً منه عليه، ولا ينظر ـ أحياناً ـ إلى أن تعطيله هذا هو بنفسه سلبية على الوضع الديني ستتراكم إلى جانب بعضها بمرور الأيام ما دام كلّ واحد يفكّر بهذه الطريقة؛ لأنه يعتبر أن السلبية الناشئة من عدم الفعل أخفّ على النفس ـ وربما عقلياً ـ من تلك الناشئة عن الفعل، فالإنسان عندما يترك أمراً يترتب على تركه خللٌ ما قد لا يرى شدّةً ـ لو راجع وجدانه ـ فيما فعله أمام أن يُقدم على أمر تحصل سلبيات من إقدامه عليه، فإن نسبة الفعل وآثاره إلى الفاعل قد تكون أشدّ وأوضح من نسبة الآثار إلى الترك في الشؤون الاجتماعية، لهذا يتراءى المثل الفارسي أمامنا والذي يقول: إن من لا يتكلّم لا يخطأ ليس لأنه بارع بل لأنه لم يتكلّم، حُسباناً من المثل المذكور أنّ عدم الكلام لا يمثل خطأ أحياناً.

هذا المفهوم ـ من وجهة نظري القاصرة ـ أساسي ورئيس؛ لأنه كلّما ازداد حضور مقول دفع المفسدة كلّما حصل انكفاء عن القيام بمشروع، سيما المشاريع ذات الطابع الجذري، لا الطابع المرحلي الجزئي الموردي المحدود.

٦ ـ وفي هذا السياق، يحصل التباس أمام العامل في المجال الديني، وهو أنه عندما يحسب السلبيات ينظر إلى أنّ الأصل عدمها، وأن هذا المشروع سوف يأتي بها، وهذا صحيح من الناحية الوجودية الأنطولوجية، فالمشروع هو الذي حمل السلبيات، والمشروع هو الذي احتوى الأخطار المفترضة، لكنّ هنا سؤالاً يُفترض أن نجيب عنه سوياً: كيف نحسب قيمة مشروعٍ ما؟ هل يوجد مشروع لا سلبيات له؟

وحيث لكل مشروع ـ عادةً ـ سلبيات، فيجب أن نقيسها على حجم المشروع، فمثلاً لو كان مشروعي أن أهدي شخصاً إلى الدين وكانت المردودات السلبية أن يحصل ضلال شخص فهذا المردود السلبي ذو حجم كبير نسبةً إلى حجم المشروع ومنجزاته، أمّا لو كان المشروع هداية مليون شخص وكان ذلك يؤدي إلى ضلال عشرة من الناس فإن الأمور ستختلف.

وعليه، فالأمر يتبع رؤية كلّ شخص للمشروع ومدى أهميته وإنجازاته، وكذلك تأثيراته الفاعلة وحجمه، ثم يقيس تلك السلبيات، التي يجب عليه فعل أقصى ما يمكن لتفاديها، على المشروع ليحصل له تصوّرٌ شامل، فليس الموضوع موضوع وجود سلبيات بقدر ما هو موضوع قياسها إلى حجم العمل ودائرة تأثيراته الإيجابية، التي ينبغي أن يؤخذ معها بعين الاعتبار عنصر المساحة المكانية والامتداد الزمني أيضاً، لا أن يلحظ آنٌ واحد ليُفصل عن سائر المراحل والآنات.

٧ ـ وأركّز هنا على مفهوم حسّاس، وهو أنّ أمر الدين يتساوى فيه إنقاص شيء منه وزيادة شيء عليه، فإذا كنت معنياً بأمر الدين، فعليّ أن أهتمّ بكل المحاولات التي أراها تُنقص هذا الدين وتحذف مفاهيمه وتُبطل بعض ما فيه، تماماً كما أهتمّ أيضاً ـ وبالدرجة عينها من حيث المبدأ ـ بكل إضافة على هذا الدين لا أراها منه ولا أجدها فيه، من هنا أظنّ أنه ليس من الصحيح أن أنظر إلى محاولات تصفية الدين بوصفها محاولات مشبوهة، أما محاولات الإضافة عليه فأراها مخطئة لكنها منطلقة من حبّ الدين والإخلاص له؛ إذاً فالمواجهة معها تختلف، فبعيداً عن تفسير النوايا يُفترض بمن يحمل همّ الدين أن يحمل الهمّين معاً، فلعلّ من نراه يُنقص إنما يرى أنه يصفّي، ولعلّ من نراه يزيد قد يهدف إعادة الاعتبار إلى ما رآه قد أنقص، وازدواجية المعايير على هذين الخطين قد تترك آثاراً سلبية.

٨ـ وختاماً، وتعقيباً على النقطة الأخيرة يأتي الحديث عن مسألة الهمّ الديني، فلا ينبغي اتّهام أحد الفريقين: فريق تصفية الدين وفريق ردّ الاعتبار إلى بعض مقولاته، في نواياهم الدينية، وحسن سلوكهم الإيماني، فهل يحقّ ـ والأمثلة تُضرب ولا تقاس ـ للسيّد الكلبايكاني وهو يرى ـ على ما قيل ـ في الفلسفة ما يؤدي إلى الضلال ـ حتى مع إرفاق البحث الفلسفي بنقد الباطل فيه ـ أن يتّهم السيد محمد حسين الطباطبائي أنّه لا يحمل همّ الدين؛ لأنه رفع أعلام الفلسفة في الحوزة العلمية وشاد بناء النزعات الصدرائية؟ لقد دان علماء الإمامية المولى محمد أمين الاسترآبادي على قسوته على العلامة الحلي الذي اتهمه أنّه اقتبس بعض أفكار أهل السنّة في مجال الفقه والأصول والحديث، هل كان يصحّ اتّهامه في حرصه على التشيّع وهو ـ أي العلامة ـ ممّن رفع شأن هذا المذهب وشاد أركانه؟

لهذا يحسن بالناشطين في الميدان الثقافي أن لا يُغرقوا أنفسهم في محاولة اكتشاف النوايا، فهذا عمل غير ثقافي، وإنما هو عمل يعنى به السياسيّون ورجال الأمن وأمثالهم ممّن تكون وظيفته مثل هذه الأمور وحتى من المنطلق الشرعي أحياناً.

إنّنا دوماً ندعو إلى التواضع في فهم الحقيقة وامتلاكها، وفي ادّعاء الوصول إليها؛ فالعلم والفكر والحقيقة أكبر ممّا نتصوّر بكثير، وقد قيل لبعض الحشرات: كيف هو الله؟ فأجابت: إنّ له قرني استشعار، وعلى حدّ مضمون قول الفراهيدي فيما ينقله عنه صاحب السرائر: إنّ الإنسان لا يعرف خطأ أو حجم أستاذه إلا أن يرى غيره، فالفكر والمعرفة مدارس واتجاهات، ولا تؤخذ الأمور بالبساطة، وعلى الجميع تحمّل المسؤولية الشرعيّة في هذا المجال.

وأخيراً، وحيث خصّصت مجلة "نصوص معاصرة" ملفّاً حول المرأة من وجهة نظر فريق في الساحة الثقافية الإيرانية، ونشرته في عددها التجريبي (صفر)، تكمل مشروعها هذا بملف حول المرأة من وجهة نظر أخرى، لتكتمل صورة المشهد عند القارئ الكريم، فكان ملفّ هذا العدد حول القراءات النقدية في مسألة المرأة.

﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ...﴾ [الأنفال: ١٠٥].

الفقه الإسلامي وحقوق المرأة
رصد للمنطلقات الفلسفية

الشيخ محمد مجتهد شبستري(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

الحقوق الطبيعية والحقوق التاريخية

• يتضمّن الفقه الإسلامي ـ كما تعلمون ـ اختلافاً في الحقوق بين المرأة والرجل، يرتبط بمجالات متعدّدة كالطلاق وحقّ الحضانة، ومسؤولية الأسرة، والقضاء، والإرث.. برأيكم ما هي المقدّمات المفروضة مسبقاً والأسئلة المثارة سلفاً التي اعتمد عليها الفقهاء في استنباط الأحكام الفقهية المتعلّقة بالمرأة؟

لدى الفقهاء فتاوى مختلفة فيما يرجع إلى النظام الحقوقي للأسرة، وهذه الفتاوى تعتمد بشكل مسلّم على فرضيات وآراء مسبقة، وما يترقّبه هؤلاء من الأحكام الدينية، نعم، هذه الفرضيات المسبقة لا تختصّ بالفقهاء، بل يمكن لنا ـ بشكل عام ـ تقسيم أصحاب الرأي في التشريعات الإنسانية جميعها، سواء على مستوى نظام الأسرة أو النظام السياسي أوالنظام الاقتصادي، إلى فئتين:

الفئة الأولى: وتسعى إلى اعتبار هذا النظام هو النظام الطبيعي، أي ـ وبحسب تعبيرهم ـ نظام الخلقة، ويرى هؤلاء أنّ الأسرة تملك نظاماً طبيعيّاً، وتقسيم الوظائف داخل الأسرة وخارجها يأخذ شكله وفقاً لهذا النظام الطبيعي، وهذا يعني ـ في الحقيقة ـ أنّه لابد وأن تكون الحقوق المعطاة جميعها للرجل والمرأة أو المسلوبة عنهما

(*) من أبرز رموز الحركة الفكرية الإصلاحية في إيران، اشتهر بنظرية تعدّد القراءات الدينية، وبنقده على نظريات حقوق الإنسان في الإسلام.

تابعةً لهذا النظام الطبيعي.

ولا يختصّ هذا النمط من التفكير بدائرة الأسرة، بل ينتقل إلى الدوائر الأخرى، فمثلاً في الدائرة السياسيّة، يتحدّث أنصار هذه المدرسة عن تبعيّة النظام السياسي السويّ للنظام الذي يأخذ فيه كلّ فرد مكانه الطبيعي، ويشبّهون النظام السياسي بالنظام الحياتي الذي يوزّع فيه العمل بين الأعضاء، فلابدّ لكلّ واحدٍ أن يقوم بوظيفته الخاصّة به حتى يتمكّن الكائن الحيّ من الاستمرار بالحياة.

وطبقاً لهذا المنطق، يتوصّل أنصار هذا الاتجاه إلى نتيجة تتحدّد على أساسها الفئة التي تمثل قلب النظام السياسي، وتلك التي تمثل الرأس أو اليد أو القدم، وقس على ذلك.

ويتبنّى بعض فلاسفة المسلمين هذا الرأي، كجلال الدين الدواني والخواجة نصير الطوسي؛ فيرون أن للمجتمع والأسرة بناءً طبيعياً لابدّ لنا من اتباعه، ومع علمهم بوجود أنظمة متعدّدة للأسرة في تاريخ البشرية، لكنهم يذهبون إلى وجود نظام طبيعيّ واحد وصحيح لابد أن يسير المجتمع على أساسه؛ وبهذا يتناغم النظام الأُسري مع سائر البناءات الاجتماعية في عالم الخلقة؛ وعلى هذا الأساس سوف تكون الأشكال الأخرى من العلاقة بين الرجل والمرأة ومن النظام الأُسري انحرافاً عن النظام الطبيعي.

لقد تبنّى الكثيرون هذا النمط من التفكير، واعتقدوا أنّ حقوق الرجل والمرأة وواجباتهما لابدّ وأن تتلاءم مع هذا النظام الطبيعي، كما اعتبروا نظام الأسرة أساس أيّ نظام حياتي اجتماعي، ولذا رأوا ضرورة تطابق الأنظمة السياسية والاقتصادية وغيرها مع النظام الأسري.

الفئة الثانية: ومقابل هذا النمط، ثمّة نمط آخر من التفكير لم يحظ برواجٍ فيما مضى، لكن الكثيرين في العصر الحاضر يتبنّونه، ويرى هؤلاء أنّه لا فائدة في البحث عن نظامٍ طبيعي إنساني في الحياة الاجتماعية، لكي نفتّش عن نظامٍ طبيعي للأسرة قائمٍ على البناء الجسدي والنفسي للرجل والمرأة، وما يُقام من أدلّة لإثبات وجود مثل هذا النظام لا يكفي للإقناع؛ فلا يمكننا الحديث عن أنظمة إنسانية ثابتة، سواء في السياسة أو الاقتصاد أو الأسرة؛ فأسئلة مثل: هل الشكل الفلاني

للأسرة هو الأفضل، أو أنّه أحد الأنواع المتصوّرة لتنظيم العلاقات بين الرجل والمرأة؟ على أيّ أساس ينبغي تنظيم حقوق المرأة والرجل؟.. مثل هذه الأسئلة ذات أجوبة مختلفة في العصور المختلفة.

وعلى أيّة حال، ينطلق هذا المنهج الجديد من نوعٍ من القراءة التاريخية لموضوعة الأسرة وأصل العلاقة بين الرجل والمرأة، ويعتقد أنّه من اللازم في كلّ عصرٍ وزمان إعادة الحديث عن تحديد النوع الأنسب للنظام الاجتماعي والأسري؛ بغية تحديد ما يمكن أن يكون أساساً للحياة المشتركة، ومن ثمّ تحديد الحقوق وتعيين نوع التوزيع في العمل، وبعبارة أخرى: تحديد النظام العادل إذا كانت العدالة هي المعيار النهائي للحكم.

إذن، هناك قراءتان للنظام الاجتماعي، ومن ضمنه النظام الأسري، وكما ذكرنا تتحوّل القراءة الثانية إلى تفكير نشط وفاعل عندما تجري مطالعة الحياة الإنسانية بعين تاريخية.

وعليه، يأتي السؤال عن قراءة الفقهاء لنظام الأسرة وكيف تتكوّن وتتبلور؟ وما هي الفرضيات المسبقة التي تمّ على أساسها استنطاق الكتاب والسنّة وممارسة العملية الاجتهادية؟

إن أبحاث الفقهاء تدلّ على أنّهم كانوا ينزعون دوماً ناحية وجود نظامٍ طبيعيّ للأسرة، ولسنا بحاجة لكثير توغّل؛ إذ تكفي إطلالة عابرة على آثار بعض المفكّرين المتأخرين؛ لنجد الصورة عينها للعلاقة بين الرجل والمرأة التي كان القدماء قد بنوا عليها تصوّراتهم، فأمّهات ما ذكره المطهري ـ مثلاً ـ في كتاب: نظام حقوق المرأة في الإسلام، وما صوّره هناك من نظام طبيعي، متطابقٌ مع الصورة التي رسمها القدماء.

● ما هو دور الرجل والمرأة عند القدماء وفق النظام الطبيعي التقليدي الذي تصوّروه؟

بشكلٍ مجمل، يمكن القول: إنّ القدماء كانوا يرون المرأة موجوداً وظيفته الأولى الحملُ والولادة لحفظ النسل الإنساني، وفي واقع الأمر، نرى الكثير من الحقوق المعطاة للمرأة أو المسلوبة منها قائمٌ على هذه الرؤية، وأنّ الأسرة هي الأساس

لقيام الأنشطة الاجتماعية جميعها، ويرى القدماء أنّ الرجل موجود صانعٌ للحضارة، ومدير للمجتمع، تقع على عاتقه وظيفة القيام بالأعمال الكبرى، ومسؤوليّة رقيّ الحياة الإنسانية، أمّا المرأة فوظيفتها حفظ المؤسّسة التي تمنح الرجل القدرةَ على القيام بهذه الأعمال الاجتماعية الكبرى؛ لأنّ هذه المؤسّسة إن لم تكن فلن يوجد المجتمع حتى يتمّ السعي من قِبَل أفراده إلى بناء الحضارة، والصناعة، والعلم، والفلسفة.

لم يكن يجول في خاطر هذا الفريق أبداً أن تخرج المرأة من إطار الأسرة لتجد لها دوراً في المجتمع، وهو ما كان متطابقاً تماماً مع البناء السياسي الاجتماعي للمجتمع آنذاك؛ فلم تكن المرأة شريكةَ حياة للرجل، بل كانت وظيفتها التخفيف من ضغوط الحياة الإنسانية ومشاكلها عنه، والسير بهذه لتوفير الظروف لرجل الأسرة كي يقوم بالدور الكبير الملقى على عاتقه.

● يرى بعض القدماء الرجلَ إنساناً من الدرجة الأولى، والمرأة إنساناً من الدرجة الثانية، بل يعتقد بعضهم أنّ المرأة تفقد بعض الخصوصيات الإنسانية؛ فهل لهذا التفكير من رواج لدى أنصار النظام الطبيعي؟

لو أردنا تحليل دور المرأة في السابق، فسنواجه مسائل متعدّدة تبعث على الأسف: فقد كان الإفراط في بعض المجتمعات يصلّ حدَّ اعتبار المرأة موجوداً لا يتمتع بالروح الإنسانية، وبعض من كانت لديه رؤية إنسانية كان يذهب إلى التفكيك، فيعتبر الرجل والمرأة كليهما إنساناً، بيد أنّه عندما كان يصل الأمر إلى الحديث عن الحقوق وتقسيم الواجبات تتغيّر اللغة لتُشاد الحقوق على أساس البناء الطبيعي للرجال والنساء؛ ونتيجة ذلك ـ سواء كانت مقصودةً أم لم تكن ـ أن تصبح المرأة في الفعل والانفعال الاجتماعي إنساناً من الدرجة الثانية.

● ذكرتم أنّ أنصار القراءة التقليدية يتبنّون النظامَ الطبيعي للأسرة، ويؤكّدون ـ بشكلٍ متكرّر ـ على الاختلاف الجسدي والنفسي بين الرجل والمرأة، فهل تُنكر القراءة المقابلة التي لا تتبنّى النظام الطبيعي هذا الاختلاف؟

لا يُنكر أنصار القراءة التاريخية الاختلافات الجسدية والنفسيّة بين الرجل

والمرأة، لكنّهم يختلفون مع غيرهم في منشئها ومنطلقها؛ فمن يعتقد بأنّ هذا الاختلاف نتيجٌ للتطور التدريجي للإنسان لا يمكنه أن يوافق على البناء الطبيعي؛ ذلك أنّ معنى التكامل التاريخي أن يكون هذا التكامل قد حصل دون تخطيطٍ مسبق؛ فالنظرية الأولى تذهب إلى أنّ الاختلافات القائمة راسخة، وهي نظرية ثبات الأنواع، أمّا نظرية التكامل ـ وهي النظرية الثانية ـ فترى أنّه يمكن أن يكون للموجودات ألف نوعٍ وشكل.

يعتقد أصحاب نظرية التكامل التاريخي أنّ هذا الاختلاف ـ سواء كان جسدياً أو نفسياً ـ إنّما وقع نتيجة التطوّر التاريخي، وأنّه وإن اتخذ شكله الحالي فعلاً بيد أنّه ما زال يقبل التغيير والتحوّل والصيرورة، فيمكنه أن يتخذ أشكالاً أخرى من الحياة الأُسرية، ونوعاً آخر من توزيع العمل ونظام الحقوق، وهذا ما يقلّص ـ بشكل تدريجي ـ التفاوت لصالح العدالة والمساواة في الحقوق، نعم لا ينبغي أن يصل الأمر إلى حدّ سقوط أصل النظام الأسري.

● **نعود من جديد للحديث عن المفروضات المسبقة، وما ينتظره الفقهاء والمتكلّمون المسلمون، وتأثير ذلك على صدور الأحكام الفقهية والآراء الكلامية، وأنّ التنوّع في هذه الفرضيات المسبقة هل يمكنه أن يوجب تنوّعاً في الأحكام والآراء؟**

لا شكّ في أنّ من الفرضيّات المسبقة لدى الفقهاء المسلمين كون نظام الأسرة نظاماً طبيعياً، وأنّ هذا النظام له شكلٌ خاص، وبعبارة أخرى: هناك نوع واحد من نظام الأسرة يستحقّ نعته بالطبيعي، وهو الذي يوجب تقسيماً خاصاً للحقوق والواجبات. وقد قام الفقهاء ـ ضمن هذا التصوّر ـ بمطالعة الأحكام الموجودة في الكتاب والسنّة، فبنوا على افتراض أنّ الله عز وجل لا يمكنه ولا يريد إصدار أحكام تتعلّق بالأسرة، تقع على خلاف النظام الطبيعي لها، وهو النظام الذي خلقها عليه.. والنتيجة أنّهم اعتبروا الأحكام المبيّنة في الكتاب والسنّة تعبيراً عن الوضع الطبيعي للأسرة، وأنّها صدرت في صدر الإسلام دائمةً لا تقبل التغيير ولا التبديل.

لقد اعتبروا وظيفتهم ـ في افتراضٍ مسبق آخر ـ البحثَ عن قانونٍ أبدي؛ وعلى أساس هذا النوع من الفرضيات المسبقة لم يخطر في ذهن أحد على امتداد التاريخ وإلى

عصرنا الأخير إمكان تغيير هذه الأحكام، لكن بعد ذلك، وبحكم الضرورة، حدثت سلسلة تغييرات اجتماعية وثقافية في المجتمع الإسلامي، ومنه مجتمعنا (الإيراني)، فغدا من الواضح أنّ التمسّك بطريقة التفكير القديمة قد أفضى إلى الوقوع في العديد من المشاكل، الأمر الذي أوجد مجموعة تدبيرات داخل النظام الفقهي الحقوقي؛ ممّا أدّى إلى الخروج من ظلمٍ واضح للمرأة؛ فمثلاً وضعت في وثيقة الزواج اليوم مجموعةٌ من الشروط التي يرجع مضمونها إلى مراعاة بعض الحقوق المناصرة للمرأة، كالشرط الذي ينصّ على حقّها في المطالبة بالطلاق في حالات خاصّة.

● **بنظركم، هل تفي هذه التدبيرات المؤقتة للقيام بتغييرٍ أساسي في هذه الخلفيات الفكرية المسبقة، ومن ثمّ رفع الاختلاف الحقوقي بين الطرفين في عالمنا الإسلامي المعاصر أم أن الأمر يحتاج إلى سعي أكبر وجهد أوسع؟**

ذكرت سابقاً ـ وفي أكثر من مناسبة ـ أنّني أعتقد أن هذه التغييرات الجزئية الداخلية لا تكفي، نعم لا أريد أن أقول: إنها عاجزة عن معالجة الثغرات الموجودة، بل أرى أنّ من المفترض بنا التركيز على التربة التي تقوم عليها هذه الثغرات، ومطالعة الكتاب والسنّة مطالعةً تاريخية.

القراءة التاريخية للدين وتأثيرات منظومة الحقوق النسوية

● **ما هو رأيكم بالقراءة التاريخية للدين؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هو تأثير ملاحظة نمط تكوّن الدين وتكامله في إدراكنا للأحكام الدينية، ومن جملة ذلك الأحكام الناظرة إلى المرأة؟**

قبل أن أجيب على سؤالكم أريد أن أذكر حادثةً تذكّرتها الآن عن الشهيد السيد محمد باقر الصدر، فقبل حوالي الأربع والعشرين عاماً سافرتُ إلى العراق، وذهبت لزيارة السيّد محمد باقر الصدر، وجرى حديثٌ بيني وبينه، وكان من المجتهدين المستنيرين، وقد تعرّضت في حديثي معه للمسائل المتعلّقة بحقوق الرجل والمرأة، محاولاً معرفة رأيه في هذا الموضوع، وقد ذكر لي ـ بشكلٍ صريح ـ أنّ الزمن الذي كان للمرأة فيه حقوقٌ أقلّ من الرجل، كانت المسؤوليّات الحياتية الكبرى ـ

وضمن ذلك مسؤولية الأسرة ـ تقع على عاتق الرجل. وقد كان البناء الاجتماعي يقتضي ذلك، وقُدّمت للرجل مجموعة من الخصوصيات بنحو تتلاءم مع هذا البناء الاجتماعي، وقد حُرمت منها النساء، قال لي الصدر ذلك بعبارة أخرى: إذا تقرّر اليوم أن تكون المرأة (شريكة حياة) بالنسبة للرجل، لا أمينةً على حياته الخاصة فلا بدّ أن تتغيّر الأحكام الفقهية بنحوٍ يتناسب مع هذا التغيير، وضمن حديثه تعرّض الشهيد الصدر لمسألة كون الرجل رأسَ الأسرة، وقال: إنّ هذا في فرض كون الرجل حاملاً على عاتقه بشكلٍ فعليّ تمام المسؤوليات العائلية، أمّا لو كان الواقع ينحو باتجاه عملية تقسيم المسؤوليّات بين الرجل والمرأة، فلا يمكن أن يكون الرجل وحده رأسَ الأسرة، لقد كان يعتقد أنّ دور المرأة إذا كان هو المشاركة الفعّالة في التنمية الاجتماعية، أي تنمية النهضة الإنسانية إلى جانب الرجل، فلا بدّ وأن يكون لها من الحقوق ما يتناسب مع هذا الدور الموكل إليها.

لا أتصوّر أنّه بالإمكان تشييد دليلٍ محكم على وجود سلسلة من الأنظمة الطبيعية ـ أعمّ من النظام السياسي والاقتصادي والأسري ـ في هذا العالم بنحو يتناسب مع دور الخلق، بل هناك أدلّة تدلّ على العكس من ذلك تماماً، فلا يمكننا اعتبار النظام الطبيعي فرضيةً مسبقة مسلّمة يُعتمد عليها عند مطالعة الكتاب والسنّة، ومعنى ذلك أنّه لابد من تغيير نظرتنا للأمور، وقراءة الكتاب والسنّة قراءةً تاريخية.

علينا أن نسأل أنفسنا: ما الذي كان يريد النبيّ أن يؤدّيه من خلال الكتاب والسنّة في ذلك العصر، وضمن الظروف التاريخية والاجتماعية الخاصّة آنذاك؟ لابدّ وأن نجد تفسيراً لما كان يقوم به، فماذا كان يريد أن ينجز ويحقّق؟

نعم، لا شكّ لدينا بأنّه قد قام بمجموعةٍ من التغييرات على مستوى حقوق النساء، لقد صنع مجموعةً من التغييرات في وضع المرأة القائم، ومن هنا يلزمنا البحث عن المقاصد التي قام لأجلها بما قام به، أي فهم حقيقة ما قام به، وأنّه إلى أيّ اتجاه كان يسير بالمجتمع؟ وما هي التغييرات التي أحدثها مقارناً بما كانت الحال عليه فيما مضى؟

لقد بدّل النبي بعض الأحكام الظالمة بحقّ المرأة في ذلك العصر، فأخرجها من ظلم ذلك العصر إلى عدله؛ فأقرّ تملّك المرأة، وحدّد حرية الرجل في تعدّد الزوجات،

وعدّل أحكام الإرث و.. والخلاصة: إنّ ذلك النوع من عدم المساواة الذي كان موجوداً في ذلك المجتمع سار به نحو العدالة بنحو يتناسب وظروف ذلك الزمان، ولو سرنا بهذا النوع من الفرضيات المسبقة فسيعني ذلك أنّ هذا المقدار من التغييرات التي أحدثها النبي، لا تمثل التغيير النهائي الممكن، فتلك التغييرات هي التي كانت ممكنةً وقد تمّت، والرسالة الأساسية التي تؤدّيها تلك التغييرات هي أنّه لابدّ من السعي لرفع الأنواع الأخرى لعدم المساواة ممّا فرض على المرأة على مرّ التاريخ، هذه هي الرسالة العامّة التي حملها النبي.

وعلى هذا الأساس، وضمن ملاحظة هذه الرسالة العامّة لابدّ وأن نجيب عن سبب اللامساواة القائم في الحقوق اليوم، ما هو الواقع الاجتماعي الذي نعيشه؟ وما هو الواقع الاقتصادي الحالي؟ وما هو الأمر الذي تفرضه علينا العدالة اليوم؟ لابد لنا أن نتحرّك من منطلق العدالة لتعديل الأحكام الموجودة، وهذا عملٌ اجتهادي يتطابق مع رسالة الوحي.

• **تعتقدون أنّه يفترض الانطلاق من العدالة، ألا نواجه هنا معضل اختلاف مفهوم العدالة وتعريفها؟**

يلزم تعريف العدالة في كلّ عصر، إنّنا لا نملك تعريفاً ثابتاً لها، ليس فيما يرجع إلى أحكام الرجل والمرأة فحسب، بل للنظام السياسي والاقتصادي أيضاً، إنّ تعريف العدالة في كلّ عصر شأنٌ موكولٌ للإنسان؛ فلابدّ له من تحديد تعريف لها، وأقصى ما يمكن أن يقال هو: إنّ العدالة إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، لكنّ هذا التعريف عام، فلابد في كلّ عصرٍ من تحديد أيّ أنواع النظام الاقتصادي، والأسري، والسياسي يمكنه أن يقدّم لأفراد المجتمع حقوقهم. وبعبارةٍ أخرى، أن يضع الفرص أمام الجميع بشكلٍ متساوٍ، في نظام الأسرة وغيره، ووظيفة رجال الفكر هنا السعي لمعرفة مواطن عدم المساواة، فلابدّ لهم ـ عبر التوسّل بالأدلة ـ من تحديدها ليتمكّنوا من الاقتراب من تعريف العدالة.

وما أراه هو أنّنا بدل الاعتماد على النظام الطبيعي لرفع عدم المساواة الموجود بين الرجل والمرأة، لابدّ لنا من العمل على تحليل مفهوم العدالة المرتبط بنظام الأسرة.

* * *

مسألة المرأة بين القوانين الفقهية
ونظام القيم الأخلاقية

د. عبد الكريم سروش(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

التزمت التيارات التجديديّة الدينيّة الصمت والسكوت إزاء المسائل المتعلّقة بالمرأة، يرجع ذلك إلى عوامل مختلفة؛ فقد يعتقد بعض المجدّدين الدينيين أنّ المرأة ليس لها مسائلها الخاصّة، أو أنّ حلّ معضل حقوقها إنّما يقع ضمن سياق الحلّ المنشود للمشاكل الأساسية للمجتمع برمّته؛ ولذا ينبغي العمل على حلّ تلك المشكلات، أو أنّ العرف الاجتماعي الموجود ليست لديه إمكانيّات الحلحلة وتحمّل أيّ تغيير أساسي في أحكام العلاقة بين الرجل والمرأة؛ لذا فما ينبغي العمل عليه هو القيام بتغييرات صغيرة ضمن إطارٍ قانوني. وتتخذ الدراسات الرئيسة المتداولة في المجتمع حول قضايا المرأة نمطاً فقهياً ـ حقوقياً، وتساعد على اكتشاف بعض المشكلات ثمّ حلّها، إلا أنّنا لا نزال نعاني من نقصٍ في الدراسات التي تتسم بالطابع المعرفي الديني؛ من هنا كان هذا الحوار مع د. عبدالكريم سروش.

المجتمع الديني بين الفقه والأخلاق

● **حيث نعيش في مجتمعٍ ديني، نرجو منكم بيان تصوّركم لهذا المجتمع، فما**

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى. أثارت نظرياته جدلاً واسعاً، استمرّ أكثر من عقد من الزمن.

هي الخصوصيّات التي يمتاز بها المجتمع الديني؟

المجتمع الديني هو المجتمع الأخلاقي، إنّ الشيء المهمّ في المجتمع الديني هو صيرورة الأخلاق فيه عمليةً، فلا تعني دينيّة مجتمعٍ كونه فقهياً، أي أن بإمكاننا تصوّر مجتمعٍ يُطبّق الفقه في كلّ ما يقوم به الإنسان بيد أنّه بعيد غاية البُعد عن الروح الدينية والأخلاقية، إنّ فقهيّة المجتمع لا تضمن لنا ـ بأيّ وجهٍ ـ دينيّته، بل إننا نشاهد في بعض الحالات فقدان الروح الدينية، إذ تظهر فيه ـ وبوضوح ـ حالة التمسّك بالقشور والظواهر، الأمر الذي يكشف عن نقصانٍ ما في مكانٍ آخر.

أمّا المجتمع الأخلاقي فيتطابق تماماً مع المجتمع الديني، فالأخلاق تحتضن في داخلها الحقوق والتكاليف، دون أن تغدو نوعاً من القيود والإلزامات التابعة للعقد الاجتماعي، بل ترتبط بالفرد حتى في خلوته فتقيّده، فكيف به وهو في العلن؟! إن أبسط مظاهر الأخلاق هو الصدق، والاحتراز عن الغيبة، والتهمة، وإهانة الناس وغير ذلك إلى أن نصل إلى أبسط الحقوق والقيم الأخلاقية.

هذا ما أراه المجتمع الديني الأنموذجي، وليست العدالة غير هذا؛ لأنّها تعني العمل بالقيم الأخلاقية، بل ليست العدالة ـ في الواقع وكما أتصوّرها ـ قيمةً فوق القيم الأخرى، إنّما تماهيها بل هي عينها؛ فإنّ القيم الأخلاقية متى طبّقت في المجتمع ظهر المجتمع العادل، والإنسان الفرد في أيّ مجتمعٍ كان عندما يحقّق عالمه الفردي القيمَ الأخلاقية فإنّه يغدو عادلاً من العدول.

إنّ ما أراه هو أنّ أفضل النظم الحقوقية وأفضل نماذج العقد الاجتماعي هو ذلك الذي يسهّل عملية تطبيق القيم الأخلاقية في المجتمع، إنّ العقد الاجتماعي إذا كان باعثاً على حقد النفوس ودافعاً بالإنسان إلى الكذب وارتكاب الأعمال المنافية للأخلاق فمعنى ذلك عدم تبلور هذا العقد بصورةٍ سليمة، والعلاقة بين الرجل والمرأة في العائلة والمجتمع نوعٌ من أنواع العقد الاجتماعي، فلا يمتلك قيمته الأخلاقية من ذاته، وإنّما يكون وسيلةً لحفظ القيم الأخلاقية، فإذا لم يتمكّن هذا العقد الاجتماعي من حفظها فلا بدّ من إزالته، إذ هو القشر لا اللبّ.

وفي الإسلام الأمر كذلك أيضاً؛ حيث لابدّ من صيانة مجموعةٍ من القيم

الأخلاقية الهامّة؛ ولهذا الغرض وضع الإسلام جملة تكاليف، وهي تكاليف مؤقتة تماماً ومرحلية، تعتمد على ظروفٍ اجتماعية واقتصادية زمنية، في الوقت الذي لابدّ فيه للقيم الأخلاقية من أن تحظى بدوامٍ، ذلك أنّ الأخلاقيّات فوق تاريخية.

نظام القيم في علاقات الجنسين

• **هل يمكنكم الإشارة إلى بعض القيم الأساسيّة في علاقات الرجل والمرأة؟**

الذي أراه أنّ أهمّ القيم الحاكمة على علاقات الرجل والمرأة أن يكون الرجل رجلاً والمرأة امرأة، فجميع الحكماء يعتقدون أنّ كمال أيّ موجود يختصّ به ويتناسب معه، وليس لدى الناس جميعهم كمالٌ واحد، فالكمال أن يبقى كلّ شيء نفسَه، وهذا الرأي - بنظري - من أهمّ القيم التي ينبغي أن تكون حاكمةً على علاقات الرجل والمرأة، وعلى أخلاقهما.

لا ينبغي أن تؤدّي العلاقة بين الرجل والمرأة إلى خللٍ ما في سعي الرجل نحو كماله أو في سعي المرأة كذلك، أي أنّ هذه العلاقة لا ينبغي أن تجعل الرجل امرأةً ولا أن تُخرج المرأة عن أنوثتها، إنّ القاعدة الفلسفية التي تشكّل أساساً لهذا الأمر تتلخّص في أنّ لدى كلّ موجود الكمال الذي يليق به وعليه السعي إلى تحصيله، وهذا الأمر يتوقف على ملئ هذه القابلية، ومنها ما هو كمّي ومنها ما هو كيفي؛ لذا لا يقال عن الرجل: إنّ لديه استعداد مائة ليتر مثلاً فيما المرأة سبعين، فقابليته أوسع من قابليتها؛ لأنّ القابلية تتضمّن الكمّ والكيف معاً.

وعليه، لا ينبغي وضع قوانين تُخرج الرجل عن خصوصيّة كونه رجلاً والمرأة عن خصوصية كونها امرأة، ومتى سلّمنا بهذا الأصل الأوّلي تقع على عاتقنا وظيفتان مهمّتان: إحداهما أن نصل إلى تعريفٍ دقيق وصحيح للأنثويّة وحدودها، وكذا الذكورية وحدودها أيضاً، وثانيتهما وضع قوانين تتلاءم مع التعريف الذي توصّلنا إليه، وأيّ تعريفٍ نقدّمه عن حدود دائرة الذكورة أو الأنوثة أو ماهيّتهما، لابد وأن يعتمد - دون شك - على علوم الزمان الذي نعيش فيه والأسس الثقافية التي نحملها، أي أنّنا لا نملك تعريفاً مستقلاً ومنفصلاً عن ثقافة الزمن الذي نعيش فيه، ولذلك كانت

هذه التعاريف متغيّرة، وتبعاً لذلك لابدّ وأن تكون القوانين والأحكام الموضوعة لحفظ هذه الكمالات متغيّرة أيضاً، وهذا ما يرجع إلى تغيّر التعريف الذي نملكه.

أصالة التاريخية في الأحكام التشريعية الدينية

ويشكّل ما نقوله هنا أساساً، سواء على صعيد النظرية الإسلامية أو غيرها في الأديان والمذاهب الأخرى، إنّ ما أراه هو أنّ الأحكام التي ترجع إلى شؤون الاجتماع في الإسلام لها جنبةٌ مؤقّتة ما لم يثبت خلافه، نعم، لا يوافق الفقهاء على ذلك، بل يعتبرون كلَّ ما ورد في الشرع أبديّاً خالداً إلى أن يثبت العكس، لكنّ التتبّع التاريخي لكيفية تكوّن الإسلام والفقه الإسلامي يدلّنا على أنّ ما جرى كان بنحوٍ آخر، أي أنّ الشارع صحّح القوانين والأحكام الموجودة في المجتمع العربي آنذاك؛ لأنّها كانت تتناسب مع عدالة ذلك الزمان وتشكّل مصداقاً لها، ولا دليل على أن تلك القوانين التي كانت رائجةً وموجودة أفضل القوانين والأحكام الممكنة على مرّ التاريخ.

مضافاً إلى ذلك، يميل العلماء والفقهاء المتأخرون إلى القول بأنّ دين الإسلام دينٌ سياسي واجتماعي، وهذا يعني أنّ الأحكام الدينية في حقيقتها أحكامٌ سياسية ـ اجتماعية، والسياسة والاجتماع في حقيقتهما عنصران متحوّلان متغيّران، وسبب هذه الصيرورة السياسيّة والاجتماعية تغيّر الظروف الحياتية التي ترجع إلى تغيّر معرفة الإنسان بالإنسان، وتغيّر معرفته بالواقع الخارجي والطبيعة والتاريخ وغيره.

إنّ ملاحظة جميع ما ذكرناه يشهد على كون مقولة (الحقوق) من المقولات السيّالة المتغيرة، فمن بديهيّات علم الحقوق اليوم كون القوانين سيّالةً خاضعة للظروف الحياتية، ومتى سلّمنا بذلك فلا فرق حينئذٍ بين كونها دينيةً أو غير دينية، فجميع الأحكام المترتبة على القوانين غير الدينية تترتّب على الدينية منها، وهو ما يشبه الفلسفة؛ فإننا إذا جعلنا للفلسفة خصوصيّات تمثل ماهيّتها، فلن يكون في ذلك فرق بين الفلسفة الدينية وغيرها، ومعه لابدّ للفلسفة الدينية من أن تشتمل هذه الخصوصيات أيضاً؛ ولذا فمن يذهب إلى كون الحقوق والقوانين ـ الأعم من حقوق

المرأة، والرجل، والحقوق التجارية و.. ـ ثابتةً غير سيّالة وأبدية غير متغيّرة، لا يملك اطلاعاً حقيقيّاً على ماهيّة علم الحقوق والقانون.

إنّني أرى في الحقوق والقوانين الحدّ الأدنى من الأخلاق التي يراها المجتمع لازمةً لتحسين العلاقات الإنسانية، فالقوانين محض أحكام تنظيمية تتضمّن الحدّ الأدنى من الأخلاق الاجتماعية، وتعمل على المحافظة عليها، وهي قوانين اجتماعية بامتياز، وفي اللحظة التي تصبح فرديةً لا يمكن تسميتها بالحقوق؛ لأنها تدخل حيّز الأخلاق، والحقوق والقوانين تبقى ما دامت تفي بالقدر اللازم من الأخلاق التي انبعثت منها، ومتى لم تفِ بذلك فهذا يعني زوالها لا زوال الأخلاق.

قضايا المرأة وأسطرة المقولات الدينية

● إذا أردنا تطبيق هذه المنهجية المستخدمة في علم القانون على قضايا المرأة وحقوقها، فما هي النتيجة المتوقّعة؟

تتعقّد المسألة أكثر متى وصلت إلى حقوق المرأة؛ إذ تنشأ لدينا مشكلة الرؤية التاريخية للبشر حول المرأة، وبحسب عقيدتي فإن المناهج الفكرية القديمة جميعها ـ لا سيّما الدينية منها ـ تختلط نظرتها للمرأة بالأسطورة، وحُكمنا هذا يسري إلى تمام الأحكام الشرعية، ومن جملتها الأحكام الراجعة للنساء.

كلّما غدت القوانين أكثر عرفيّةً اشتدّ بسبب ذلك التساؤل حول الجهة الأسطورية في الأحكام الدينية؛ فالأعمال الخاصّة في الشريعة ـ مثلاً ـ من الوضوء والغسل والطهارة تتشابه بشكلٍ كبير مع النظافة والاستحمام، لكنها في الوقت نفسه تتضمّن جنبةً أسطورية، وتختزن في داخلها أسراراً؛ فلا يصح جعلها مجرّد نظافة بسيطة وإلا كان اقتراح التغيير فيها سهلاً جدّاً، والأحكام الاجتماعية للمرأة لا تخلو هي أيضاً من تلك العناصر الأسطورية، ولا يتمكّن أحدٌ من معرفة رمزها وسرّها، لقد امتلكت المرأة حضوراً منذ القدم في أساطير الأمم والشعوب كافّة، وكانت عنصراً منتجاً إلى جانب الأرض والماء والمطر، ولذا كانت تتمتّع بنوعٍ من الاحترام وصل إلى حدّ أصبح يتضمن نوعاً من التقديس الأسطوري، أي إنّ المرأة أصبحت ذات

حرمة خاصّة؛ لأنها تمتلك نوعاً من الارتباط بالإله.

والذي أظنّه هو أنّ مسألة حجاب المرأة لم يكن ذا محتوى صرف اجتماعي ـ حقوقي أو أخلاقي، بل كان ذا بُعد أسطوري أيضاً، أي أنّ إلزام المرأة بالستر، وإبعادها عن ساحة الحياة الاجتماعية، وإقرار نوعٍ من العلاقة الخاصّة معها، والنظر إليها بوصفها موجوداً ملوّثاً، هذا كلّه يحكي عن نوعٍ من الرمزية الأسطورية، وأظنّ أنّ هذا الأمر يشاهد حتى بالنسبة للإسلام والقوانين الإسلامية، فمثلاً لا تلزم الأمَة أو المرأة الكتابيّة بالحجاب على ما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية، وقد استدلّ بعض المفكّرين والفقهاء كالشهيد المطهري لإثبات ضرورة الحجاب بأنّه إنّما شُرّع لصيانة عفّة المرأة، أو صيانة العفاف الاجتماعي بشكل عام، وهنا يأتي السؤال: ألا يوجب ظهور نساء أهل الذمة والإماء الذين كانوا يشكّلون عدداً كبيراً في المجتمع آنذاك نوعاً من الإخلال بهذا العفاف الاجتماعي؟ نعم، فالعفة من المفاهيم الأخلاقية التي تعني أن تكون المرأة امرأةً والرجل رجلاً، ولا تختصّ بالمرأة، أمّا أنّه كيف نتمكّن من حفظ العفة عبر القانون، فهذا يرجع إلى الطرق المعتمدة في كلّ زمان والمتناسبة معه ومع العرف السائد فيه، وقد اتّبع الإسلام هذا العرف، فلابد عند ملاحظة حكم الشارع بالنسبة للنساء الأحرار أو الإماء أو نساء أهل الكتاب من الرجوع إلى روح مراد الشارع ومعرفة لبّه.

والأمر الهام الذي ينبغي الالتفات إليه أن أحكام المرأة ليست بعيدةً عن التلوّث بالأساطير، وأن للرموز والأساطير معنى في حياة المرأة، فلو أرادت أن تخرج المرأة من دنياها فستواجه العديد من المشاكل؛ ولذا لابدّ من النظر إلى الأحكام جميعها بنظرة عَرَضيّة أسطورية، وإخراجها من أسطوريّتها هذه.

مفهوم المرأة ودوره في بلورة قوانينها

● ذكرتم أنّ حقوق المرأة وأحكام علاقتها بالرجل ترتبط في العالم القديم ـ ومنه العالم الإسلامي ـ بمدى فهم حقيقة الرجل والمرأة، ومع الأخذ بعين الاعتبار التغييرات التي حصلت في العالم والتحوّلات التي وقعت في المعرفة الإنسانية، نجد أنّ

تعريف الرجل والمرأة قد خضعا أيضاً لهذا التغيير، والسؤال هنا: ألا يلزم من ذلك تغيّر الأحكام والقوانين الحاكمة على علاقة الرجل والمرأة؟ أليس السبب في ظهور معضلة عنوانها (حقوق المرأة) هو عدم وجود تناسب بين أمرين هما: (القوانين والأخلاق التقليدية) و (التعريف الجديد للرجل والمرأة)؟

لا شكّ أنّ الرجل قد وضع حقوقاً للمرأة بناءً على ما تكوّن لديه من رؤية معرفية عنها، لكن ذلك لم يكن العامل الوحيد في تكوّن نظامها الحقوقي، بل الواقع هو أنّ المرأة في الماضي ـ ولأسباب متعدّدة ـ لم يكن لها أيّ دور اجتماعي، وأن الإمكانات والفرص المتاحة للرجل لم تكن متاحةً لها؛ فقد كان المجتمع أمّياً غير متعلّم، والمرأة تزيد عن الرجل أميّةً وجهلاً، وكانت عقيدة القدماء تذهب إلى كون المرأة أضعف من الرجل من جهةٍ تكوينية، أي بلحاظ القوى الإدراكية.

وهذا الكلام يتردّد حتى في فلسفة كانط، فمع كونه من فلاسفة عصر النهضة، إلا أنّه ذكر ـ عند بحثه في فلسفة الأخلاق ـ أنّ الموجودات المستقلّة وحدها التي تتمتّع بقوى إدراكية، دون أن يعتبر المرأة منها، ورأي كانط هذا قريبٌ من رأي الملا صدرا والحكيم السبزواري؛ حيث كانا يعتقدان أنّ المرأة إنّما تتمكّن من إدراك الجزئيات دون الكلّيات.

لقد دكان هذا هو رأي اليونانيين القدماء والفلاسفة المسلمين والأوروبيين حتى بداية عصر النهضة، وبشكل طبيعي فإنّ ما ذكروه من حقوقٍ للمرأة وأحكامها الأخلاقية كان متأثراً بهذا الرأي، ولم يقتصر رأيهم هذا على اعتبار المرأة مخلوقاً أدنى على مستوى الفكر والإدراك، بل كانوا يرونها تفتقد القدرة على الإمساك بعاطفتها، ولا يقتصر أمرُها على الوسوسة للآخرين، بل إنها لا تتمكّن من الاستفادة من وجودها بشكل لائق، وقد ورد في الروايات وفي كتاب إحياء علوم الدين للغزالي أنّ المرأة تشكّل نصف جند الشيطان، وأنّ الشيطان يتمكّن ـ من خلالها ـ من الوصول إلى مقاصده داخل المجتمع الملتزم بالدين، كما ورد في روايةٍ أخرى أنّ النبيّ في المعراج نظر إلى جهنّم فوجد أكثر أهل النار من النساء.

وأغلب الظنّ أنّ هذه الروايات من الروايات الموضوعة، لكنّها تقدّم لنا العبرة

وتحكي لنا عن النمط الفكري الذي كان سائداً في المجتمع الديني آنذاك، وكيف كان نمط التفكير لدى عالمٍ كالغزالي وكذا أنماط تفكير من كان يقرأ كتبه ويتلقّاها بالرضا، لقد كان هذا النمط من التفكير رائجاً، ولذا لم يعترض أحدٌ في المجتمع الديني القائم آنذاك على الكثير من هذه الروايات والأحكام والحقوق المتعلّقة بالنساء، فقد كانت متناسبةً مع التصوّر الموجود عنهنّ، تتلاءم معه وتنسجم؛ لذا لم يكن هناك من داعٍ للاعتراض، بل كان للوقوع في حصار التصوّر التقليدي للمرأة دوراً في فتح باب عدم التناسب بين حقوقها ووجودها، وهذا ما جعل الأصوات ترتفع عالياً حيث لابد للحقوق والقوانين من أن تراعي عرف الزمان والروح الحاكمة عليه، ولا يمكن لنا أن نطلب من الناس تبديل أعرافها ومفاهيمها، فلك في قانون الجاذبية أن تقول: إنّه موجود وان لم تقبله فعليك أن تغيّر الفضاء، أمّا في مورد الحقوق والقوانين فلا يصحّ مثل هذا الكلام؛ إذ أين يذهب قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾؟ ومن مصاديقها المفاهيم العامّة التي نعيش فيها.

وأطرح لذلك مثالاً، فقد ورد في كتب الأحكام أنه يستحبّ تزويج البنت عند بلوغها تسع سنين، كما ورد في الروايات أنّ من سعادة الرجل أن لا تحيض ابنته في بيته، لكننا نجد أنّ هذا النوع من السعادة لا يسعى إليه أيّ إنسان اليوم، ولا يرضى حتى عُرفُ المتديّنين في زماننا بتزويج البنت في سنّ التاسعة، ولو فعلت أسرةٌ ما هذا الأمر للامها العقلاء والمتديّنون، وهذا العرف لم يتحقّق دون سبب، أي أنّ الأمر لم يصل إلى ما وصل إليه عبر قيام الناس بعقد تبانٍ واتفاقٍ شيطاني يقضي بعدم تزويج البنت عند بلوغها تسعاً وتأجيل زواجها إلى حين بلوغها الثامنة عشرة أو العشرين، بل إن الصورة المرسومة عن المرأة ودورها الاجتماعي قد اختلفت عمّا كان سابقاً.

نعم، إذا كان تصوّرنا لدور المرأة أنّه ينبغي عليها أن تلِدَ الأطفال بمجرّد أن يملك جسدها القدرة على ذلك، وأن تهتمّ بزوجها فقط، فهذا يوصلنا إلى القول بأنها من الأفضل لها أن تُسرع في الانتقال إلى بيت زوجها وأن تؤدّي وظيفة إنجاب الأطفال ما دامت تملك القدرة على ذلك، أمّا إذا كنّا نرى لها دوراً آخر في المجتمع وأن تقف إلى جنب الرجل في بناء المجتمع، ولذا لابد أن تكون متعلّمة تملك تجربةً وتعيش في

المجتمع، وأن نعترف بقدرتها على إدراك الكليات، مضافاً إلى إدراكها الجزئيات، فعندئذ لابدّ وأن نحدّد سنّ الزواج بنحوٍ مختلف، وبهذا يظهر لنا إلى أيّ حدّ كانت الرواية الواردة تحكي عمّا يتناسب مع عرف ذلك الزمان وليس لسانها تأبيدياً، وكذلك الحال بالنسبة لمسألة البلوغ وحقوق العائلة وسائر الأحكام الراجعة للمرأة، فإنها جميعها قشورٌ لحفظ القيم الأساسيّة.

وتكمن القضية في عدم وجود تلاءم بين التصوّر الجديد للمرأة وبين النظام الحقوقي التقليدي؛ فلابدّ لنا من البحث في الأحكام الدينية لنرى أيّ البناءات المعرفية لحقيقة الإنسان هي التي بُنيت عليها هذه الأحكام؛ حيث يذهب بعض المفكّرين المعاصرين مثل فضل الرحمن إلى أنّ ملاحظة فلسفة الأحكام المتعلّقة بالمرأة، كشهادتها، سوف يوجب تغييراً في الكثير منها.

والذي أراه أنّه ينبغي علينا استخراج القيم الأساسيّة الخادمة للعدالة من المصادر الدينية والعقلية، والنظر إلى النظم الحقوقية على أنها قشورٌ وظيفتُها حماية القيم، لذا تتسم بالمرحليّة وتكون مؤقتةً، ولذلك لابدّ لنا ـ تبعاً لتبدّل الأحوال ـ من استبدال هذه القشور بغيرها، ممّا يكون بإمكانه حفظ هذه القيم الرئيسة.

قد تكون حقوق المرأة من وجهةٍ اجتماعية موجبةً لفرض قيود على المرأة، لكنّها سوف تكون أسهل من القيود المجعولة عليها في سلسلة القوانين الحقوقية، وفي عقيدتي فإنّ أهمّ موضوع ينبغي بحثه هو تأسيس تصوّر عن حقيقة الرجل وحقيقة المرأة، حيث إن التداخل الاجتماعي الموجود في الوقت الحالي يشهد على كون هذه الحقوق والأحكام غير وافية بتلبية الحاجات الاجتماعية والدور الملقى على عاتق الرجل والمرأة، أي أنّ هذه الحقوق والقوانين لا تصلح جواباً عن العلاقات القائمة حالياً بين الرجل والمرأة في المجتمع، أمّا ما يقف حائلاً فهو التصوّر التقليدي للرجل والمرأة؛ لذا كان من الأفضل أن يتركّز جهد الباحثين حول هذا التصور بالذات.

من هذا المنطلق، نجيب عن الاسئلة المتراكمة: هل لدينا حقوق خاصّة بالمرأة؟ هل لدينا قيم نسائية؟ هل لدينا قيم رجالية؟ وغير ذلك.

ما أراه أنّ المسائل الفقهية والحقوقية قد بُحثت بشكلٍ كافٍ، والتنافي بين

هذه الأحكام وبين واقع هذا الزمان ظاهرٌ للعيان، فلا بد من جرّ البحث باتجاه البحث الفلسفي العلمي الكلامي الواسع.

● **تحدّثتم عن النسوية، فما هو تصوّركم عنها؟**

إنّ الإجابة عن هذا السؤال أمرٌ صعب للغاية، فلنفترض أنّه لا يوجد جدل حول مسألة المرأة، ووجّه إلينا سؤال عن تعريف الرجولة، أو عن الإنسانية، لكان الجواب ـ أيضاً ـ أمراً صعباً، إنّ صعوبة تعريف الإنسانية تظهر من وجود تعاريف عديدة للإنسان، فقد قيل: الإنسان حيوان ناطق، وقيل: إنّه حيوان أخلاقي، وقيل: هو الفنان وصانع الآلة، وغير ذلك، إنّ الخروج بتعريف مستدلّ عليه للرجل والمرأة أمرٌ صعب، لكن ما هو مسلّم أنّ المشكلة اليوم بارزةٌ للعيان أكثر من أيّ وقت مضى.

أذكر مرةً أنّ شخصاً ممّن كان في موقع المسؤول عنّا في المرحلة الثانوية، نقل لنا روايةً عن السيدة الزهراء، مضمونها أنّ شخصاً أعمى جاء إلى النبي، فقامت السيدة الزهراء واستترت، ولما ذهب ذلك الرجل سأل النبيُّ ابنته عن سرّ قيامها واستتارها مع أنّ الرجل كان أعمى، فقالت عليها السلام: خيرٌ للنساء أن لا يراهنّ أحد ولا يرين أحداً، فأجابها النبي: نفسي لك الفداء، ومن ذلك اليوم جاء إلى ذهني هذا السؤال: هل يمكن أن يكون ما قامت به الزهراء هو الأنموذج الذي يحتذى للمرأة؟ إذا كان كذلك فكيف ذهبت هي نفسها إلى المسجد لتطالب بحقّها المسلوب؟!

نعم، هنا أمر لا ينبغي إغفاله وهو أنّ المجتمع المحافظ يعتبر هذا العمل أنموذجاً يحتذى به، أي أنّه يعتقد بأفضليّة عدم الرؤية المتبادلة قدر الإمكان، بل وحتى عدم سماع أحدهما صوت الآخر، ويظهر التنافي واضحاً كالشمس بين مثل هذا التفكير وما تعيشه المرأة في هذا العصر حتّى في الدولة الإسلامية؛ فهي تذهب إلى الجامعة، وتتولّى الوظائف، وتشارك في المظاهرات، بل تشارك في النشاطات العسكرية، وهذا كلّه لا ينسجم مع هذا النمط من التفكير، بل إنّ التنافي بينهما واضح إلى الحدّ الذي لا يُفتي علماء زماننا بهذا الأمر، ولا يعتبرونه ذا قيمة أخلاقية، ولا يقولون حتّى باستحبابه، فهم لا يحبّذون للمرأة عدم الذهاب إلى الجامعة والمصنع، وعدم الخروج والاستتار عن الأنظار بنحو لا يراها الرجال ولا تراهم.

إنّ الحياة المعاصرة تقضي بتبدّل هذه القيم، وبتبع هذا التغيير سوف يتغيّر تصوّرنا وتعريفنا للعفّة والحياء، ويتبدّل كلّ ما كان في الماضي مما اختلط بالأساطير، فإذا دار حديثٌ ما بين شابٍ وفتاة كان يعتبر ذلك مخالفاً للعفة والحياء، أمّا الآن فهو أمرٌ عادي، فقد أوجدت المرأة لنفسها حضوراً مختلفاً لا يمتّ إلى الماضي بصلة.

التاريخ النسوي والإسهام في تكوين صورة عن المرأة

نعم، لابد لنا ـ للخروج بتعريفٍ عام وسريع عن المرأة ـ من مراجعة التاريخ، بالإضافة إلى العلوم التجريبية؛ فقد كان للمرأة دورها على مرّ التاريخ، ولا يمكنني إغفال هذا الدور، أي لا يمكنني أن أضع كلّ تاريخ المرأة في إطار النسيان، وأنكر هذه الحياة الطويلة لها، فذلك ليس بالعمل العلمي، بل سيوصلنا إلى نتائج غير واقعية، وقد ذكرت في مقالةٍ لي حملت عنوان: فلنتعلّم من التاريخ، هذا الأمر وشرحته بالتفصيل، ورأيت أنّ التاريخ مختبر لمعرفة حقيقة الإنسان، والمرأة، والرجل، وغير ذلك، وإذا كان من الممكن للإنسان أن يخفي نفسه في أيّ مكان فلن يتمكّن من إخفائها في التاريخ العام؛ فإذا كان مخلوقاً وحشياً مفترساً فستظهر آثار ذلك في مجموع تاريخه، وإذا كان مَلاكاً فستظهر آثار ذلك أيضاً.

وعلى أيّة حال، إذا فُتحت صفحة التاريخ فُتحت معها صفحة الوجود الإنساني، صحيح أنّ الإنسان يتلوّن بلون المجتمع الذي يعيش فيه والثقافة التي يحملها، ولا نستطيع أن نجد في المجتمع الفردَ المجرّد، لكننا قادرون على العثور عليه في التاريخ العام، لأنّنا في التاريخ العام لن نجد حجاباً أمام الحقائق، بل سوف نظهر نحن أيضاً في التاريخ بشكل مجرّدٍ غير مستور.

لذا يعتقد المؤرّخون أنّ عهود الصلح والسلام عبارة عن العهود التي تخلّلت حربين، أي أنّ الحروب كانت قد ملأت حياة البشر إلى الحدّ الذي تظهر فيه فترات الهدوء والسلام بوصفها فترات هدنةٍ بين حربين، فإذا كان تاريخ البشرية يحكي الحرب بين أبناء البشر، فلا يمكن لنا أن نصل إلى النتيجة القائلة بأن الحروب

كانت مفروضةً على البشرية، بل الصحيح أن نقول: إنّ الإنسان مخلوق عدائي، أي أنّ الحرب والقتال جزءٌ من طبيعته، لا أنّه أمرٌ مفروض عليه وعارض على طبيعته، فإنّ شيئاً ما إذا أصبح قاعدةً في التاريخ فلابد أن يكون له جذوره في طبيعة الإنسان وتركيبته البيولوجية.

ما أريد الوصول إليه هو أنه لا يمكننا أن نعتبر المرأة ـ وببساطة ـ مظلومةً في حياتها وتاريخها عموماً، بحيث لم تتمكّن من أن تُظهر ما تتمتّع به من قدرات، وسعت لخمسين عاماً خلت كي تخرج من تحت الظلم، إننا إذا شرعنا بمثل هذه الدعاوى فلابدّ أن نصل إلى أنّها مخلوق من طبعه أن يعيش على الظلم، وأنها إذا كانت إلى الآن كذلك فستكون كذلك في المستقبل، إلا أن تخرج المرأة عن كونها امرأة.

وعلى أيّة حال، ما أريد أن ألفت النظر إليه أمر تحليلي نفسي هو أنّه لأجل الحذر من الوقوع في الإفراط والتفريط وللوصول إلى حكمٍ عادل بحقّ المرأة، لابد وأن نأخذ بعين الاعتبار بناءها البيولوجي ـ النفسي، ولا يمكننا الاعتماد على القراءة المقطعية لتاريخها الطويل.

● **نعم، هذه المقطعية التاريخية الطويلة قد تكون جزءاً من تاريخ البشرية الطويل.**

صحيح، إن أحكامنا مؤقتة، أي أنّ كلّ ما نذكره حول المرأة أو الرجل أو الإنسان أمر يتّسم بالعجلة والآنية؛ لذا ذكرت في بداية الحديث أن ما نقوله ونصل إليه يصلح للزمن الذي نعيش فيه، ومن يأتي بعدنا عليه أن يقول ويصل إلى شيء آخر.

لكنني أؤكد ثانيةً على أنّنا ـ ومن وجهةٍ أكاديمية ـ لا يمكننا إغفال المقطع التاريخي الطويل من حياة المرأة، ولا أن نقول: إنّ كلّ ما عاشته إلى الآن كان أمراً مفروضاً عليها، إنّني أرى هذه النظرة، من وجهة منهجية ـ ميتدلوجية، خطيرة جداً، لهذا ما نترقّبه من الرؤية القاصرة علمياً والحكم المؤقت المرحلي الآني أكثر من الحدّ الطبيعي، لقد جرت العادة بأن تلحظ الدراسات التي ترتبط بموضوع المرأة الوضع القائم وما يقتضيه، والحاجات التي يقتضيها هذا الزمان، دون نظرٍ إلى مستقبلها، بل

التاريخ إنّما يقع في صراط استحضار ما يثبت المظلومية التي كانت تعيشها، إنّ للمرأة تاريخها سواء كانت ربّة بيت، أو كانت عاملةً في الزراعة، أو زوجةً صالحة أو سيئة، متعلّمةً أو جاهلة، فهي تحكي عن نفسها في تاريخها هذا؛ فلابدّ لنا أن ننظر في السبب الذي جعلها درجةً ثانية في المجتمع؟ لماذا كان التاريخ تاريخَ سيادة الرجل؟ لماذا لم يحكم في التاريخ النظام الذي يعتمد على سيادة المرأة؟ هل السبب الوحيد في ذلك كونها موجوداً ملائكيّاً لا تريد أن تمارس ظلماً على الرجل؟ فيما ظلّ الرجل كائناً وحشياً يمارس الظلم ولا يتورّع عنه؟ هل كان نظام حكومة الرجل محض صدفةٍ؟

اسمحوا لي أن أقدّم هنا جواباً مختصراً وعميقاً، إنّني أرى أن شرح السيرورة التاريخيّة لابد وأن يتمّ على أساس المسير العلمي والمعرفة الإنسانية، ولتوضيح الأمر أكثر نذكر المثال التالي: لقد كان النظام الحاكم في العهد الزراعي هو النظام الإقطاعي، وكانت الناس تستفيد من الطبيعة، والأرض، والعشب، والبذر، والماء، وأمثال ذلك بمقدار ما يسمح به العلم والمعرفة، ومع تطوّر العلم تحوّل الإنسان من الزراعة إلى الصناعة، أي أنّ تحوّل المعرفة الإنسانية أوجب تحولاً في معيشة الإنسان نفسه، فلطريقة العيش ارتباطاً وثيقاً بمستوى المعرفة البشريّة، بحيث إذا تبدّلت إحداها تتبدّل الأخرى، والعلاقات الإنسانية تابعة لهذا النظام.

وتبعاً لذلك، نستنتج أنّ الصورة الموجود لدى المرأة عن نفسها وتصوّر الرجل لها وتصوّرها له، كانت من العوامل التي استتبّ في ضوئها حكم الرجل، لا أريد القول: إنّ المرأة قد ظُلمت أو لم تظلم، بل ما أهدفه هو أنّ مجرّد بيان ظلم هذا النظام لا يكفي، بل مفتاح المسألة إنما يكون بالبحث عن أنّه لماذا حصل هذا؟ أي البحث عن الأسباب الحقيقيّة، فلم يكن هذا التصوّر مختصّاً بالرجل وحده، فحتى لو فرضناه تصوّراً خاطئاً لكنّه كان موجوداً في وعي المرأة أيضاً، إنّ تصوّرها لنفسها كان كتصوّر الرجل لها، أي إن الذي صنع تاريخها هذا هو طريقة تعامل أربعة أطراف معها: أ ـ تصوّرها لنفسها. ب ـ تصوّرها للرجل. ج ـ تصور الرجل لها. د ـ تصور الرجل نفسه.

هذه الأطراف الأربعة أوجدت في الجوّ التاريخي العام نظام سلطة الرجل، وفي

هذا النظام مورس الظلم على المرأة، نعم، قد لا يصح ـ بناءً على هذا التحليل ـ تسمية ذلك ظلماً، فإذا حصل أمرٌ ما نتيجة تحقّق أسبابه فلا يقال له: ظلم، واليوم إذا أردنا القيام بعملية تغيير في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، فلابد لنا أن نقوم بتغيير هذه الأطراف الأربعة.

مسألة المرأة والاختلافات النفسية والبيولوجية

● ذكرتم ـ وبشكلٍ تفصيلي ـ في كتابكم (دانش وأرزش ـ العلم والقيم) أنّ العلاقة بين المعرفة والقيم علاقة إنتاجيّة منطقية؛ بناءً على ذلك ألا تؤثر الاختلافات البيولوجية والنفسية الموجودة بين الرجل والمرأة، والتي يقرّ بها العلم، على النظام الأخلاقي الحقوقي؟

سؤالٌ جيد، ما قلته في ذلك الكتاب أنّ الواقع الطبيعي والتاريخي لا ينبغي أن لا يحمل أيّ نوعٍ من القيم؛ لأنّه إذا فرضنا ذلك فسوف نستخرج (الما ينبغي) من (الما وُجِد)، لكنني ذكرت في موطنٍ آخر من الكتاب أنه لابد للأخلاق ـ في الوقت نفسه ـ من أن تلحظ الواقع، أي أنّ الما ينبغيّات لا تستنبط من الواقع و(الما وجد)؛ لكنّ لابد أن لا تتعارض معه، فإن الما ينبغي إذا كان غير عمليّ لا يكون أخلاقيّاً، وبعبارةٍ أخرى: إنّ (الما ينبغي) أيّ القيم الأخلاقية والحقوقيّة لابد وأن تنسجم مع الواقع، لا أن تُتّخذ منه أو تُستنبط من خلاله، وبعبارةٍ ثالثة: إنّ جزءاً من المابنبغيّات يستنبط من قلب الواقع لا من ذاته نفسه، نعم لابد لهذا الـ (ما ينبغي) وبشكل منطقي أن لا يكون غير قابل للتطبيق.

لا ينبغي في مسألة الرجل والمرأة وضع حقوقٍ وتكاليف لا تنسجم مع الوجود التاريخي البيولوجي والنفسي؛ فإن مثل هذا الأمر لو فرض لأدى إلى زوال هذه الحقوق والتكاليف، فالحقوق والأخلاق جزء من الاعتباريات ـ بحسب اصطلاح الحكماء ـ والأمور الاعتبارية لا توصف بالصدق والكذب، بل تتصف بأنّها مطلوبة أو غير مطلوبة، ممكنة الحصول أو غير ممكنة، فإذا كانت طبيعة المرأة بحيث لا تتقبّل بعض الأحكام، فهذه الأحكام سوف تصبح بنفسها غير عملية، حتى لو أوردنا لذلك

مئات الأحاديث والروايات، فجسم المرأة وطبيعتها البيولوجية ـ وكذلك الرجل ـ لن يتقبّل هذه الأحكام، ومن ثمّ ستلغي نفسها بنفسها.

ويؤيّد هذا قولُه تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾، فلا تكليف لدينا فوق السعة والطاقة، بل إنّ مثل هذا التكليف غير شرعي أساساً، لكن لابد من الالتفات إلى أنّ الوسع والطاقة ليسا من جهة الجسم والبدن فقط، بل يشملان سعة الروح والعقل، وهذه السعة تتبدّل بحسب تبدّل الحقب والمراحل التاريخية؛ ولذا لابدّ ـ عند وضع القوانين الخاصّة بالمرأة أو الرجل، الصغير أو الكبير ـ من ملاحظة الواقع والطبيعة كي لا تكون مرفوضةً.

هل هناك قراءة نسوية للعالم وقراءة ذكورية للوجود؟

● متى اعترفنا بوجود اختلاف بيولوجي ونفسي بين المرأة والرجل، هل يمكننا أن نقول: إنّ هناك فهماً نسويًا لهذه الدنيا؟ أي هل يمكن أن يكون لدى المرأة تفكيرٌ مختلف عن الرجل وعن الحياة وعن العلاقات بين أبناء البشر؟ وما هو تأثير ذلك على العلاقة بين الرجل والمرأة؟

لا أستطيع أن أعتبر هذا الأمر غير مقبول بشكل مطلق، نعم، قد تكون لدينا رؤية خاصّة بالمرأة عن العالم تختلف عمّا لدى الرجل، لكن لابد من بيان خصوصية هاتين الرؤيتين، فهل يقتصر الاختلاف على دائرة الأمور الاعتبارية والقيم، أم أنّه يشمل غيرها أيضاً؟

المسألة معقّدة؛ فنظرة المرأة تختلف عن نظرة الرجل في بعض الأمور حتماً، وهو ما يغني الحياة الإنسانية، ولا يوجب خللاً في العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، فما المشكلة في أن يكون لدينا في هذا العالم رؤية فلسفية، ورؤية شاعرية، ورؤية علمية، ورؤية دينية، والى جانب ذلك رؤية ذكورية، وأخرى نسوية.

* * *

الإسلام، النسويّة وسيادة الرجل

د. مصطفى ملكيان(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

موضوعة المرأة والقراءات الثلاث للإسلام

• تحدّثتم عن وجود قراءات ثلاث للإسلام في عالمنا المعاصر: القراءة المتحجّرة، والقراءة التقليدية، والقراءة التجديدية، هل يمكنكم أن تشرحوا لنا الفوارق الموجودة بين هذه القراءات فيما يخصّ موضوعة المرأة؟

لقد قمت بتقسيم القراءات الأساسية للإسلام ـ كما أشرتم ـ إلى ثلاثة أنواع، وذكرت ـ لدى استعراضي لها ـ أنّ بينها أحد عشر فارقاً، ولا بأس بذكر اثنين منها يرتبطان بمسألة المرأة:

الأوّل: تولي القراءة المتحجّرة اهتماماً خاصا لظاهر الدين، ولا تكلّف نفسها البحث عن روحه والمعنى المتضمّن وراء الكلام؛ لذا كان المنحى الذي تنحوه في التعاطي مع الكتاب والسنّة ذا نزعةٍ لفظية حرفيّة، لا تجد فيه عدولاً عن ظاهر اللفظ إلا نادراً، وهي بهذا تفترق عن القراءة التجديدية التي تسعى للبحث عن روح الدين وعن المعنى المتضمّن خلف الكلمات، وهذا الفارق القائم بين القراءة المتحجّرة من جهة والقراءة التقليدية والتجديدية من جهة أخرى له أثره الكبير على مناولة موضوعة المرأة.

(*) أستاذ جامعي بارز، أحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران اليوم، يحمل نزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية، له نقد على نظرية القبض والبسط، مترجم عن اللغات الأجنبية.

الثاني: ويرجع إلى أنّ القراءة المتحجّرة قراءةٌ تشريعية، أي أنّها ـ وبعبارةٍ أخرى ـ ترى الدين منحصراً في الفقه، وترى في بقاء الفقه بقاءَ أساس الدين وكيانه، وأنّ حياة الإنسان كلّما كانت أكثر تطابقاً مع الفقه وأحكامه كانت أكثر إيماناً وتديّناً، أمّا القراءتان الأخريتان ـ التجديدية والتقليدية ـ فليستا ذات نزعة فقهية غالبة، وهما بهذا تمتازان عن القراءة المتحجّرة، نعم تمتاز القراءة التقليدية عن التجديديّة باهتمامها بالفقه أكثر، لكنّها لا تنظر إليه إلا بوصفه وسيلةً، أي أنّ مدى اهتمامها به يرجع إلى مدى الخدمة التي يؤدّيها في سبيل الوصول إلى الغاية المنشودة، فمتى كان الفقه أقلّ خدمةً في طريق الوصول إلى الهدف كان الاهتمام به أقلّ، كما أنّ القراءة التجديديّة لا تُولي الفقه اهتماماً يُذكر، بل تركّزه على الأخلاق والسلوك الأخلاقي، ولهذا الفارق أثره في البحث عن موضوعة المرأة أيضاً.

ويجمد أنصار القراءة المتحجّرة على ظاهر الآيات والروايات، ويعتمدون على ما تمّ استنباطه من الكتاب والسنّة قبل عشرة أو اثني عشر قرناً، ومن الطبيعي أن تكون النزعة السائدة لديهم هي الاتجاه نحو سيادة الرجل أو فقل: النزعة الذكورية، أمّا القراءتان: التقليدية والتجديدية، فتميلان إلى المرأة في نظرتها للأمور، نعم، يمتاز الفكر الإسلامي التقليدي بحضورٍ قويّ للبعد العرفاني، فللعرفاء منذ قديم الأيّام ـ سواء الإسلاميين منهم أو غيرهم ـ إحاطة بعلم النفس أو أنهم ـ بعبارة أخرى ـ يملكون وعياً أعمق للإنسان، ولذا تقلّ ملاحظتهم للفارق بين الرجل والمرأة، وفي الواقع ترتبط قوّة ملاحظة الفارق بين الرجل والمرأة بمدى اقتراب علم النفس عندنا للفهم العرفي للإنسان القديم (common sense).

اتجاهات النزعة الذكورية

- **ما هو مقصودكم من سيادة الرجل أو النزعة الذكورية في قراءة موضوعة المرأة؟**

من المهمّ الاطلاع ـ بشكل أفضل ـ على مفهوم سيادة الرجل والمراد من هذه الكلمة، إنّ النزعات الذكورية مختلفة، ولا يمكننا اعتبار جميع الآراء ذات النزعة

الذكورية سواء، نعم لنا تصنيفها إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: وهي التي ترى في المرأة جنساً أدون من الرجل.

الفئة الثانية: وترى للرجل مجموعةً من الحقوق والامتيازات.

الفئة الثالثة: وترى في الأب استمرار النسل، لذا فهو صاحبه.

وتوضيحاً منّا لهذه الفئات، نتحدّث عنها بالتفصيل؛ فالفئة الثانية محض حقوقية، حيث المرأة لابد لها من استئذان الرجل في سلسلةٍ من الأمور، ولا يحقّ لها القيام بمجموعةٍ من التصرّفات، فالرجل هو الذي يحدّد لها وظيفتها، أمّا الفئة الأولى ـ أي التي ترى المرأة أدون من الرجل ـ فلا تقرأ الموضوع من زاوية حقوقية، بل تعتمد قراءة الخارج وعالم التكوين، ومثال ذلك: أرسطو الذي ادعى أنّ في المرأة نقاط ضعفٍ أخلاقية أكثر من الرجل، وهذه الدعوى تنظر إلى عالم التكوين والخارج، ولا أريد أن أتحدّث هنا عن صواب نظرية أرسطو أو خطئها، فما أهدفه أنّه لم يُشد رؤيته هذه على المعايير الحقوقية.

مثالٌ آخر أيضاً هو الخواجة نصير الدين الطوسي، الذي يعتقد ـ كسائر أعلامنا ـ أنّ المرأة إنما خُلقت لخدمة الرجل؛ فقد ذكر في كتاب (أخلاق ناصري) أنّ الله عز وجل خلق الرجل، ووجد بعد ذلك أنّ استمراره في هذه الحياة يتوقّف على تأمين مجموعةٍ من الحاجيات، ومن هذه الحاجيات بقاء النوع، كما لابدّ له من الخروج من بيته وبقاء شخصٍ في منزله يعتني به ويحفظه في غيبته، فلو أراد الله أن يوكل هذين الأمرين إلى شخصين لكان في ذلك كُلفة زائدة، فخلق الله مخلوقاً يؤدّي كلتا الوظيفتين، فكانت المرأة هي هذا المخلوق الذي به يتمّ حفظ النوع، كما ويقوم بخدمة الرجل أيضاً، فلاحظوا هذه النزعة الذكورية في هذه النظريّة.

نعم، هذه النزعة الذكورية ـ وكما ذكرنا ـ تضعف وتشتدّ، لكنّ الفئات الثلاث المتقدّمة تشترك في أصل وجودها، ولا ترتبط هذه النزعة بالإسلام، بل لدى العديد من الأديان الأخرى مثلها، فمثلاً ورد في تعاليم بوذا أنّه لا ينبغي للراهب الاعتماد على المرأة، بل لابدّ له أن يضع في خاطره دوماً أنّها تجسّد الاحتيال والخديعة، كما جاء في التعاليم اليهودية أنّ على الرجل عندما يستيقظ صباحاً أن

يشكر الله؛ لأنّه لم يخلقه أنثى، وطبق ما تمليه التعاليم الهندية، على المرأة أن تُقدم على إحراق نفسها بالنار التي يُحرق بها جسد زوجها المتوفى.

إنّ ملاحظة القراءات الثلاث الموجودة إسلامياً: المتحجّرة، والتقليدية، والتجديدية، سوف تبدي لنا ـ وبوضوح ـ اختلاف النزعة الذكورية فيها، ففي الفكر المتحجّر تشتدّ هذه النزعة، فيما تكون أقلّ شدّةً في الفكر التقليدي؛ لأن الإسلام يمتاز بنزعةٍ إنسانية أخلاقية، أمّا الإسلام التجديدي فهو يعطي للعقل دوره ويرى في حقوق البشر ـ على ما أقرّه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م ـ مظهراً لهذه النزعة العقلية.

● **إلى أيّ حدٍّ يخضع التفسير الديني والفكر الديني في نزعته الذكورية إلى ثقافة الزمن، والى أيّ حدّ يخضع للتعاليم الدينية؟ بعبارة أخرى: إلى أيّ حدّ يرتبط في واقعه بذاتيات الدين وعرضياته؟ ألا تدلّنا هذه الخصوصية المشتركة بين الأديان على تأثرها بالمجتمع المحيط بها؟**

نعم، الأمر كما ذكرتم، فالنزعة الذكورية لدى أتباع الأديان المختلفة، وأتباع الدين الإسلامي أيضاً، ترجع إلى أنّ مؤسّسي هذه الأديان والمذاهب ـ سواء في حالة تلقّيهم للوحي من عالم الواقع أو في مقام إبلاغهم ما تلقّوه لمخاطبيهم ـ كانوا خاضعين لتأثير ثقافة زمانهم.

لكن لابدّ من الالتفات إلى أمرٍ مهمّ، وهو أن احتواء الأديان جميعها على مجموعةٍ من الحقائق المرتبطة بالإنسان لا يبرّر لنا الحكم عليها كلّها بالخطأ، ومن جملتها الفوارق الموجودة بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، نعم، لا تبلغ هذه الفوارق درجة اعتبار المرأة الحدّ الفاصل بين الإنسان والحيوان كما قاله بعض قدمائنا، إنّ ما أريد قوله هو أنه لا يمكننا غضّ الطرف عن الاختلاف الموجود بين الرجل والمرأة في مختلف المجالات، وصرفه عن بعض الخصوصيات الحقيقيّة الواقعيّة.

يتحدّث أحد أهمّ رموز الدراسات الإنسانية في عالمنا المعاصر، ويدعى كين ويلبر (ken willber) . وهو شخص قلّ نظيره؛ لما يتمتّع به من اطلاع على تقاليدنا الدينية وعلى مختلف مذاهب الأنسنة وعلم النفس، وهو كذلك من أهل الكشف

والشهود ـ يتحدّث عن الفارق بين الجنسين بما يرجع إلى أنّ الرجل والمرأة يفترقان كافتراق رتبتين من رتب الروح، لكننا كلّما ارتقينا في هذه الرتب وذهبنا بها بعيداً زال الفارق المذكور، وهذا رأي أؤيده أنا أيضاً.

وخلاصة القول: إنني أُقرّ بأنّ كثيراً من الآراء التي كانت متعارفةً في ثقافة ذلك الزمان الذي عاش فيه مؤسّسو الأديان والمذاهب، راسخةٌ فيها، وبوصفي مسلماً مجدّداً يحقّ الفصل بين هذه الآراء وبين الدين، وأن أعمل على استنطاق المعنى الموجود وراء اللفظ، أو كما سمّيتموه أنتم: عرضيات الدين، مع الالتزام في الوقت عينه بما توصّلت إليه الأبحاث العلمية من اختلافات موجودة بين الرجل والمرأة.

الاختلاف الطبيعي بين الجنسين ومديات التأثير

● لا شك في وجود فارق بين مقولتين: الأولى إنّ بين الرجل والمرأة اختلافات طبيعية ونفسية، والأخرى إنّ الرجل أفضل من المرأة، هل يوجد في عالمنا المعاصر أثرٌ لهذا التفاوت الطبيعي والنفسي في تحديد حقوق الرجل والمرأة ونوع العلاقة بينهما؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل لكم أن تصفوه لنا؟

ما أراه أنّنا عاجزون عن جعل هذا الاختلاف التكويني الموجود بين الرجل والمرأة سبباً لوقوع اختلاف في القيم، وما أقصده من الاختلاف التكويني هو التفاوت الطبيعي والنفسي، أي التفاوت الموجود بين الرجل والمرأة من جهة الجسم والعقل، وأعلى منه من جهة النفس، فإنّ هذا التفاوت هو ما اصطلح عليه بالاختلاف التكويني.

وكما ذكرت، لا يمكننا جعل هذا الاختلاف التكويني منطلقاً لاختلاف قيمي؛ لذا لا يمكننا الحديث عن وجود نظام أخلاقي وحقوقي خاصّ بالرجل، ونظام أخلاقي وحقوقي خاص بالمرأة، ومع ذلك لا يمكننا ـ أيضاً ـ إنكار تأثير هذا الفارق التكويني على مجالات العلاقة بين الرجل والمرأة، فمثلاً لو كنت أتولّى إدارة شؤون مجتمعٍ ما فلابدّ لي ـ خلال عملية تنظيم الوظائف والعلاقات بين مختلف الطبقات الاجتماعية، ومنها علاقة الرجل والمرأة ـ من ملاحظة الفوارق النفسية الموجودة، نعم ما

لا يمكن القبول به أو الدفاع عنه هو الفرص غير المتكافئة، وإلا فمبدأ الاختلاف لا يمكن إنكاره.

فما لا ينبغي فعله وتكريسه، بل يوصف بالظالم اللاإنساني، هو التمييز في الفرص، أي أن نوفّر للرجل فرصاً لا نوفّرها للمرأة أو العكس، أمّا إذا قمنا بتوفير فرص متكافئة لكلا الطرفين فقد يؤدّي الاختلاف النفسي التكويني الموجود بين الرجل والمرأة إلى قيامها باختيار وظائف مختلفة غير متساوية.

لنفترض أنّ مديراً لروضة أطفال ذهب بهم إلى حديقة ألعاب، وأطلق لهم حريّة اللعب إلى فترةٍ ما، دون أن يفرض عليهم أيّ نوعٍ من القيود، إنّ ما ستختاره البنات قد يختلف عما يختاره الصبية، لا أريد أن أُنكر أنّ للتربية دورها في ميل الذكور إلى نوعٍ من الألعاب، كما أنّ لها دورها في ميل الإناث لنوعٍ آخر، لكننا حتى لو افترضنا عدم وجود أيّ نوع من التلقين فإنّ ذلك لا ينفي وجود فوارق نفسية موجبة لامتياز الأدوار الاجتماعية.

● **لكنّ هذا الفرض الذي ذكرتموه غير قابل للاختبار؟**

نعم، الأمر كما ذكرتم.

● **إنّ هذا المثال يرتبط بما ينبغي معرفياً ومنهجياً؟ فلنفترض أنّ مقولة: الرجل أقوى بُنيةً من المرأة، هي واقع بيولوجي، ونتيجة ذلك ضرورة إيكال الأعمال التي تحتاج إلى نوعٍ من القوّة إلى الرجل، لكنّ هذه الضرورة ضرورةٌ معرفية ومنهجية، أمّا سؤالنا فينصبّ على ما ينبغي أخلاقياً وحقوقياً، ففي هذا المجال كيف تنعكس الفوارق الموجودة بين الجنسين؟**

أنا لا أقول: (ينبغي) حتى في البحث المنهجي، بل ما أُريد قوله هو أنّنا مطالبون بإيجاد فرص متساوية، لا إيكال هذا العمل للرجل وذاك للمرأة، فمتى أوجدنا فرصاً متساوية من الممكن ـ وبسبب هذا الاختلاف البيولوجي والنفسي ـ أن تتّجه المرأة نحو نوعٍ معيّن من الأعمال فيما يتّجه الرجل نحو نوعٍ آخر، وهنا لا معنى لكلمة: ينبغي، إذ مع إيجادنا لفرصٍ متساوية سوف نفتح الباب ليسير كلٌّ على ما يقتضيه قوامه وبُنيته الوجودية، وبذلك يقوم باختيار دوره الذي يريد القيام به.

أمّا في باب الأخلاق والحقوق، فأميل - شخصياً - إلى الالتزام بالنظرية العقدية القاضية بضرورة العمل بمقتضى العقد الذي يتمّ التوافق عليه والرضا به، فمتى رضي الطرفان صارا ملزمين بالتنفيذ.

● **ابتعدنا قليلاً عن الموضوع الأساس، ولابدّ لنا؛ لترتيب البحث، من العودة إلى السؤال الأوّل، فإذا أمكنكم شرح أوجه الاتفاق والاختلاف في صورة المرأة في الإسلامات الثلاثة التي أثرتموها؟**[1]

إنّ وجه التشابه بين الإسلام: الأول، والثاني، والثالث، أنّها جميعاً لا تملك رؤية متكاملة ومنسجمة عن موضوعة المرأة، أي أنّ في كل من هذه الإسلامات مواقف ذات نزعة ذكورية، لكنّها في داخلها تحمل تعارضاً ظاهرياً، وسوف أقدّم لكم أنموذجاً عن القراءة الأولى للإسلام؛ فقد ورد في الروايات المضامين التالية: كلّما ازداد إيمان الرجل ازداد حباً للنساء، وكلّ من يزداد حباً لنا أهل البيت يزداد حباً للنساء، حُبّب اليّ من دنياكم اثنان: النساء والطيب، وحُبّب إليّ من دنياكم هذه ثلاث: النساء والطيب وقرّة عيني في الصلاة، كما ورد من طريق أهل السنّة.

والمستفاد من هذه الروايات كون حبّ النساء من أخلاق الأنبياء، كما تصوّر لنا هذه الروايات - وبأفضل بيان - كون حبّهنّ أمراً ممدوحاً.

لكن في روايات أخرى ورد أيضاً: الفتن ثلاث وأحدها حبّ النساء، وأنّ المرأة سلاح الشيطان، ومن يحب النساء فلن ينتفع من دنياه بشيء، وإنما يعصى الله بست خصال: حبّ الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام، وحب النساء ..، ليس لإبليس جندٌ أفضل من اثنين: الغضب والنساء، والنساء أهمّ من الغضب.

ومثل هذه الموارد كثير، والتعارض بينها وبين سابقتها بيّنٌ واضح.

أمّا في الإسلام الثاني، فالتعارض وعدم التلاؤم يظهر فيه بوضوح؛ وذلك في مجموع كلمات الفقهاء وعلماء الأخلاق والمتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، فنجد - مثلاً - في كتاب (كيمياء السعادة) للغزالي ما يلي: فعن النبي أنّه إنما يخاف على أمته من بعده فتنة النساء، وحقّ الرجل على المرأة أن تجلس في البيت ولا تخرج دون إذنه ولا تقول له إلا الحسنى، وتطيعه ولا تطلب منه الطلاق، وحقّ الرجل على المرأة عظيم، بل

إنّما خلقت المرأة لخدمته، وفي الرواية أنّه لو كان لأحد أن يسجد لغير الله لكان على المرأة السجود لزوجها.

ومن الصدف أنّ مشابهاً لهذا الكلام ورد في الكتاب المقدّس للهنود، وأنّ على المرأة الملتزمة بالتعاليم أن تعبد زوجها بوصفه ربّاً لها، وإن كان فاقداً للفضيلة وأيّ صفةٍ حسنة.

ومن جملة ذلك، أنّه على المرأة أن تقصر همّها على القيام بوظائف البيت، والاهتمام بمصالحه، وبما يقتضيه نظام الحياة؛ لأنّها إن لم تشغل نفسها بترتيب البيت وشؤون الأولاد وتفقد مسائل الخدم ولم تقصر همّها على هذه الأمور فسوف يجرّها ذلك إلى الزينة والخروج من المنزل، والاشتغال بالنظر إلى الأجانب من الرجال.

إجعل لنفسك هيبةً في نفس المرأة حتى لا تتمنّع عن امتثال أوامرك ونواهيك أو تهملها، وهذا هو أهمّ شرطٍ في إدارة البيت.

من جهةٍ أخرى، نجد في الإسلام الثاني نظرةً إنسانية للمرأة تحمل محبّةً لها، لا سيما عند العرفاء، وبهذا يظهر التعارض داخل الإسلام الثاني، فمثلاً يوصي مولانا جلال الدين الرومي في كتاب (فيه ما فيه) الرجالَ بعدم حبس المرأة في بيتها، ويقول: إنّ الرجل الذي يقوم بحبسها في البيت يظنّ أنّ ذلك يعود بالنفع عليها وعلى المجتمع، فيما يسيء في الحقيقة لها وللمجتمع، ثم يقدّم مثالاً لذلك يقول:

ضع خبزك تحت إبطك وامنع الناس منه

وقل لن أعطي خبزاً لأحد حتى لو استحقّه

فإنّه وإن كان الخبز متوفراً والناس لا يأكلونه

لكنّك حيث منعتهم منه فسوف يرغب جميع الخلق به

لا سيما إذا احتفظت به لسنين وأنت تكرّر أنّك لن تعطيه لأحد

فإنّ رغبة الناس فيه ستزداد، فالإنسان حريصٌ على ما منع منه

وكذلك المرأة، فإنك إن أمرتها بالاستتار ومنعتها الخروج فسترغب حينئذ بهما

وسيزداد الناس شغفاً بها

فأنت بفعلك هذا رغّبت الناس بها وأردت الإصلاح وهو عين الفساد

فإنها إن كانت جوهرة يأبي طبعها فعل الفساد فمنعك وعدمه سواء فهي لن تفعل ما فيه الفساد

واعلم أنّ المنع لن يفيد سوى زيادة الرغبة.

إنّ الذي يظهر لنا من هذا كلّه أن بين الإسلام الأول والثاني والثالث نقطة اشتراك كونها لا تملك رؤيةً منسجمة داخلها تجاه موضوعة المرأة.

مسألة اختصاص الخطاب القرآني بالرجال

● يقال أحياناً: إنّ المرأة لم تكن موضع خطاب في النصوص المقدّسة، فما هو رأيكم بهذا القول؟

يرتبط ذلك بالنحو الذي تتمّ به عملية تفسير النص القرآني، فقد انقسم المفسّرون ـ مثلاً ـ في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء﴾، إلى العديد من الاتجاهات التفسيرية، فالغزالي يفسّر معنى القوام بالمسلّط، ويصرّح في كتاب (كيمياء السعادة) أنّ معنى قوله: الرجال قوامون، أن الرجل لابد له وأن يبقى مسلّطاً على المرأة، بعضٌ آخر يفسّر القوام بمن يقوم بتأمين حاجاتها، فيكون مفاد الآية أنّ الرجل هو من تقع على عاتقه وظيفة تأمين حاجات المرأة، وبهذا نلحظ كيف أنّ شخصية المفسّر تلعب دورها في نوع التفسير، حتى أنّ بعض التفاسير قد تتعارض مع ظاهر آيات أخرى، مثل ما ورد في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾، أي لا تفاوت إطلاقاً في خلق كلٍّ من الذكر والأنثى.

وورد في مجمع البيان أنّ أسماء بنت عميس لمّا رجعت من الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، دخلت على نساء رسول الله، فقالت: هل نزل فينا شيء من القرآن؟ قلن: لا، فأتت رسول الله، فقالت: يا رسول الله! إنّ النساء لفي خيبةٍ وخسار، فقال ﷺ: وممّ ذلك؟ قالت: لأنهنّ لا يذكرن بخيرٍ كما يُذكر الرجال، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً

وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٣٥)، لكن لما كان حجم ما ورد في الروايات حول المرأة أكثر، كان التعارض بينها أشدّ.

● **ما هي الفوارق الموجودة بين الإسلامات الثلاثة حول المرأة؟**

يُمكننا القول: إنّنا كلّما سرنا من الإسلام الأول إلى الثاني فالثالث، اتصفت قراءتنا بالسلبية بشكل أكبر، إنّ ما جعل مكانة المرأة في الإسلام الثاني والثالث بهذا النحو هو الغفلة عن الأسلوب المتّبع إسلامياً، وسوف أُقدّم لذلك مثالاً بسيطاً: فلنتصوّر أنّ صاحب عملٍ قام بتوظيف عاملٍ عنده وإعطائه أجره الشهري بمقدار ألف تومان، وفي السنة الثانية رفع له أجره إلى ألفين، وفي الثالثة إلى عشرة، وهكذا إلى السنة العاشرة، وفيها مات ربّ العمل، وكان العامل يتقاضى شهرياً مبلغ عشرة آلاف تومان، فاجتمع ورثة ربّ العمل؛ لتحديد ما ينبغي اتخاذه من إجراء حول أجرة العامل، وانقسموا إلى فريقين: جماعةٌ تبنّوا الالتزام بأنه حيث كانت زيادة أجرة العامل في السنوات السابقة هي الطريقة المعتمدة من قبل ربّ العمل فلابدّ من اتّباعها، أي زيادة ألفٍ في كلّ عام، أمّا الجماعة الأخرى فذهبت إلى أنّ أجرة العامل لابدّ وأن تبقى على ما كانت عليه لحظة موت ربّ العمل، ويعتمد هؤلاء على آخر عقدٍ جرى بين العامل وربّ العمل، فيرون فيما قام به مورّثهم قداسةً لا ينبغي تجاوزها حتى لو بقي ذلك العامل في العمل أربعين سنةً تالية.

وإذا أردنا ملاحظة أداء الجماعتين، نجد أن الجماعة الأولى تعتمد في الواقع على الإيقاع النمطي الذي كان يسير عليه ربّ العمل، فيما ترى الجماعة الثانية فيما أمضاه والدهم قداسةً؛ فيعتمدون على ظاهر ما كان، فأيّ الرأيين أوفى للمورّث وأقرب لما كان يسير عليه؟ إنّ الرأي الأول هو الأقرب والأوفى.

والإنصاف أنّ النبي ﷺ ـ وسعياً منه لتحسين ظروف المرأة ـ اعتمد أسلوباً استمرّ به ثلاث وعشرين سنةً من حياته، فكان يتقدّم في كلّ عام خطوةً نحو الهدف المنشود، ألا وهو تحسين ظروف المرأة، لكنّ بعض الفقهاء غفلوا عن هذا المنهاج النبوي؛ فاعتمدوا آخر ما أقرّه النبي لها وتوقفوا عند ذلك، إنّ الذي يكفي لبيان صحّة هذا الكلام هو ملاحظة وضع المرأة في الجزيرة العربية عند بعثة النبي، فالمرأة لم

تكن تملك شيئاً بل كانت بنفسها جزءاً من الأملاك، وكان الزواج نوعاً من البيع والشراء، كما كان الرجل إذا نفر من نسائه قام بمبادلتهن، لقد كان في المجتمع آنذاك ما يقرب من سبعة وعشرين نوعاً من التعامل الجنسي غير الإنساني معها، إنّ هذه الشواهد كلّها تدلّ على مدى تحقير المجتمع لها آنذاك.

أمّا ما قام به النبي، فقد كان العمل طوال فترة البعثة على تغيير هذه الظروف بالنحو الذي يتناسب مع المجتمع آنذاك، والآن يذهب الفقهاء إلى أنّه لابدّ من العمل على طبق آخر ما قام به النبي وإلى يوم القيامة، لكنّهم لو تأمّلوا في الأسلوب الذي اعتمده النبيّ والطريقة التي كان يسير عليها بالشكل الذي يتناسب مع الظروف المحيطة بزمانه لم يصل الإسلام الثاني أو الثالث إلى ما هو عليه، ولذا كانت الحال أننا كلّما سرنا من الإسلام الأول إلى الثاني فالثالث اتسمت رؤيتنا للمرأة بالسلبية.

● **هل ينحصر ما ذكرتموه بموضوع المرأة؟**

لقد كرّرت القول: إنّ الدليل الوحيد الذي يمكن قبوله لإثبات لزوم تقليد الفرد المسلم للفقيه الحيّ، هو أنّ الفقيه الحيّ يرتبط بزمانه ويقوم بالعمل على استمرار حركة الإسلام فيه، والمشكلة التي ذكرناها لا تنحصر بموضوع المرأة.

● **قلتم في حوارٍ أجرته معكم أسبوعية (راه نو/ الطريق الجديد): إنّ علم الفقه الذي يتمتع بسلطةٍ واسعة في الحوزات العلمية بدأ يفقد أهميّته شيئاً فشيئاً، وبدأ علم الكلام والفلسفة يلعبان دوراً هاماً في الساحة الحوزوية، ما هو تأثير ذلك ـ بنظركم ـ على رؤية علماء الدين والمجتمع الديني للمرأة؟ وبعبارةٍ أخرى: استيعاب الفلسفة لعلم الفقه وبروز علم فلسفة الفقه هل سيكون له تأثيره على الأحكام المتعلّقة بالمرأة؟**

إن كان ما أتوقّعه صحيحاً ـ وأنا مصرٌّ على صحّته ـ فسوف يصبح الفقه تحت ظلّ الفلسفة والكلام، وإحدى نتائج ذلك نموّ فلسفة الفقه، وفي هذا الفرض سوف تختلف رؤية علماء الدين والمجتمع الديني لقضايا المرأة، ولا بدّ لي من أن ألفت النظر هنا إلى أمرين:

الأول: أطرحه استناداً إلى نظرية تشارلز كولي (charles hurton cooley) عالم الاجتماع الأمريكي المعروف؛ حيث يقول: لكلّ إنسان خمسٌ من الأنا: ١ـ الأنا

الواقعية الحقيقية، ولا يعلمها إلا الله. ٢. صورة الأنا عند الذات. ٣ ـ صورتها عند الآخر. ٤ ـ تصوّر الآخر لتصوّر الذات. ٥ ـ تصوّري لتصوّر الآخر عن صورة الأنا عندي، وأقول ـ استناداً إلى هذا الكلام ـ : إن تغيّر نظرة رجال الدين والمجتمع الديني للمرأة ونظامها الحقوقي يرتبط بالإجابة عن سؤالين: ما هو التصوّر الموجود لدى المرأة عن نفسها؟ وما هو تصوّرها لتصوّر الرجل لها؟

ما أراه أنّ الحركة النسوية أكّدت ـ إلى الآن ـ على أمرين فقط هما: تعريف المرأة، وتصوّر الرجل لها، ومزيد نجاح هذه الحركة يرتبط بمدى اهتمامها بالأسئلة الأخرى مثل: ما هو تصوّر المرأة لنفسها؟ وما هو تصوّرها لصورتها في وعي الرجل؟

الثاني: على المرأة أن تدخل بنفسها عالمَ علم الكلام والفلسفة، حتى تملك بنفسها تصوّراً عن الدين؛ لتقوم بدورها بالتأثير على التصوّر السائد عنها لدى علماء الدين والمجتمع الديني، إنّ الحركة النسوية ابتدأت حركةً سياسيّة أول الأمر، ثم ابتدأت بالابتعاد عن ذلك شيئاً فشيئاً، لا سيّما في السنوات العشرين الأخيرة، والنسوية الآن تعني النظر إلى العالم برؤية نسوية، وليس عبثاً أن يبدأ اليوم الحديث عن نظريةٍ معرفيّة نسوية؛ فمن النساء المعروفات في هذا المجال ساندرا هاردينغ (sandra harding)، وهي من فلاسفة العلم في عالمنا المعاصر، وهي ترى أنّ نظرية المعرفة كانت ـ إلى اليوم ـ خاضعةً لتأثير سلطة الرجل، لكنّ الوقت حان لكي نصل إلى نظريّة معرفةٍ نسوية؛ لأننا غدونا قادرين على مطالعة الأشياء بعين نسوية.

فإذا كان من الممكن النظر إلى الأشياء برؤيةٍ نسوية وعدم حصر التفاسير بالتفسير الذكوري، فهذا يعني أنّ الوصول إلى تفسيرٍ نسوي للكتاب والسنّة لم يعد أمراً بعيداً؛ لهذا نرى أنّه بات لابد للمرأة من ولوج هذا الميدان بإصرارٍ وتصميم، لتعرض ما تراه وتملكه من تصوّرات للوجود.

• **كيف سيكون هذا التأثير؟**

ما أعتقده أنّنا عندما نقوم بتغيير رؤيتنا الفلسفية فإن الكثير من تصوّراتنا القديمة ستتبدّل، لا سيّما في مجالين: أحدهما تصوّرنا للطبيعة الإنسانية والعلاقة بين الرجل والمرأة، والآخر تصوّرنا للعلاقة بين الإنسان وخالقه؛ لأنّ التصور الذي لا زال

سائداً عن العلاقة بين الإنسان وربّه يشبّهها بالعلاقة بين الرئيس أو ربّ العائلة مع أعضاء عائلته، أي أنه تصوّر ذو نزعةٍ ذكورية، والذي يعنيه تبدّل مثل هذا التصوّر أن يكون لذلك تأثيره ليس على الفقه فحسب، بل على الأخلاق أيضاً.

● تحدّثتم عن وجود نظريّة معرفةٍ نسوية، ففي أيّ مرحلةٍ هذا المشروع المعرفي الجديد؟

سأبيّن ذلك بإيجاز، إنّ نظرية المعرفة النسوية تتقدّم في خمس مراحل على يد نساء من أتباع الحركة النسوية، وهنّ أكاديميات من أصحاب المعرفة وفلاسفة العلم، إن نظرية المعرفة ـ وكما تعلمون ـ لا تزال تعتمد على العقل فقط، ولا ترى للأحاسيس والعواطف دوراً، ومن المراحل الخمس التي تبحثها النسوية اليوم وبشكل جاد، أنّ معرفة عالم الواقع لا يُمكن لها أن تتمّ عبر الاستفادة من العقل فقط. بل لابد من الاستفادة في سبيل ذلك من الأحاسيس والعواطف؛ ولهذا السبب يُعتقد بأن علم نظرية المعرفة بتمامه وإلى اليوم يعتمد على نظرةٍ ذكورية، ضعيفة، أحادية؛ لأنّ الرجل ـ مقارناً بالمرأة ـ يملك إحساسا أضعف وعاطفةً أقلّ، مضافاً إلى أنّه يعتمد ـ لإثبات رجوليّته ـ على إبعاد المقدار المتوفر لديه من أحاسيس وعواطف.

وترى بعض الباحثات في هذا المضمار، مثل ساندرا هاردينغ، أنّ هذه الطريقة من التعاطي مع عالم الخارج خاطئة؛ لأن على الإنسان أن يتّجه لمعرفة الخارج بكلّ وجوده، ولا بدّ له من الاستفادة من الأحاسيس والعواطف بشكلٍ كامل، وأن يكون لها دورها في تشكيل تصوّره للعالم الخارجي.

والملاحظ الآن، أن الحركة النسوية دخلت نحو آفاق جديدة، ومن جملة ذلك ما يرتبط بنظرية المعرفة، وقد امتازت بأمرين: أوّلهما اقترابها من المدنية والحداثة. وثانيهما اقتراب ظاهرتها المعرفية من الوجودية « existentialism ».

أما الأول، فالحركة النسوية عندما تبحث في مسألة حرية المرأة وحقوقها تغدو حركةً نهضوية حضارية، وأمّا عندما تبحث في نظريّة المعرفة فإنها تقترن بظواهر غير حضارية.

وأمّا الثاني، فمن الواضح أننا إذا أردنا أن نكوّن معرفتنا للخارج بكلّ أنحاء

وجودنا مع إدخال عواطفنا وأحاسيسنا في البين، فسنقترب بذلك من الوجوديّة.

● **هل هناك مجال لتحديد اختصاص الأسماء التي ذكرتموها قبل قليل؟**

هيلاري روز (hilary rose)، اختصّت بالبحث عن وحدة العقل والقلب والبدن في معرفة العالم، ونانسي هارتسوك (nancy hartsock)، وتبحث حول الإحساس العيني والنسبي في المعرفة، جاني فلاكس (jane flax)، وتبحث حول آثار الظلم الاجتماعي للمرأة على موضوعة المعرفة، دورثي سميث (dorothy smith)، وتبحث حول نتائج نظرة المرأة لنفسها بوصفها أجنبية عن المعرفة، ساندرا هاردينغ، وتدرس التصور الجديد للمرأة وتأثيره على نظرية المعرفة.

● **الذي يبدو أنّ هذه الأبحاث إن كتب لها النجاح فستحدث تحولاً مهماً في نظرية المعرفة وتصوّر الإنسان للحقيقة؟**

نعم، إنّ هذه النظريات الخمس الجديدة في عالم المعرفة تمتاز بصبغةٍ نسوية كاملة، وسوف يكون لها تأثيراتها المهمّة، ومن اللافت وجود فلسفة علوم طبيعية نسوية.

لقد دخلت النسوية الآن مجالات أكثر جدّيةً، وهي بذلك تشكّل عالمها، لقد جرت العادة عند الحديث عن النسوية أن يتصوّرها المخاطب ـ الموافق أو المخالف ـ حركةً تعمل على تحرير المرأة وإحقاق حقوقها، والأسوأ من ذلك تصوّرها حركةً هادفةً لإزاحة الرجل، إنّ الأجواء السلبية الموجودة في أفكار العامّة والدينيين حولها ترجع ـ في الأساس ـ إلى عدم وجود اطلاعٍ صحيح عليها؛ فواقع الحال اليوم أنّ المجتمعات الدينية والتقليدية تعتبر النسوية أمراً شبيهاً بالخروج عن الدين، وعندما نقول: إنّ المسلم الفلاني نسويٌّ فكأننا نصفه بالإلحاد.

من هنا، كان إصراري على تسمية النسوية في اللغة الفارسية: (زنانه نكري)؛ لأن استخدام ذلك يؤدّي إلى دراية المخاطب ـ الموافق والمخالف ـ بأنها في السنوات الثلاثين الأخيرة قد أبدعت أبحاثاً جديدة في مختلف العلوم، وأنّ بحثها علميّ أكثر منه ـ كما يتوهّم ـ حقوقيّاً واجتماعياً وسياسيّاً وعائليّاً، والحق أنّنا مطالبون بعرض النسوية على مستوى أبعد وأوسع، كما أنّ المصلحة تقتضي ذلك.

إنّ النسوية في الغرب حركةٌ واسعة جداً، فهي تحوي إحدى عشرة نزعة كلامية حول المسيحية، لا بمعنى نفوذها الساحة الكلامية، بل بمعنى تقديم تصوّر نسوي مقارن للتصوّر الذكوري، ولديهم الآن فرعٌ من العلوم هو الميتافيريقيا النسوية، وهي على أقسام ثلاثة معتمدة بشكل جدي.

والخلاصة أنّ النسوية تعني أنّ ما هو موجود الآن هو رؤية ذات نزعة ذكورية للعالم من الداخل والخارج، وأن الآراء التي تطرح اليوم خاصّة بالرجل، سواء في علم النفس أو الميتافيزيقيا أو الإيبستمولوجيا أو الأنطولوجيا.. والآن تسعى المرأة لأن تكوّن نظرتها للعالم، فتتقدّم رؤيةً إلى جانب الرؤية الذكورية.

* * *

الهوامش

١ ـ ما يمكن أن يكون مراداً من الإسلام ثلاثة أمور: الإسلام الأول، وهو عبارة عن مجموعة النصوص المقدّسة لدى المسلمين، أي الكتاب والسنّة، ممّا يحكي أقوال من هو فوق أن يُسأل عنها وأفعاله. أمّا الإسلام الثاني، فيعني مجموعة الكتب والرسائل والمقالات التي بقيت من المسلمين السابقين ووصلت إلينا، فيما يعني الإسلام الثالث الإسلامَ في مقام العمل، أي مجموع الأعمال التي قام بها المسلمون منذ البداية وإلى الآن، مضافاً إلى كافّة الظروف والأوضاع المترتّبة على ذلك.

الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر
المواقف من مسألة المرأة

الشيخ مهدي مهريزي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

مسألة المرأة إبان الحركة الدستورية وقبلها

لتحديد دراستنا هنا نتعرّض لمدخل هام يحتوي نقاطاً:

أولاً: تعود مسألة المرأة في إيران إلى عصر الحركة الدستورية (١٢٨٤ ـ ١٢٨٩هـ . ش / ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩م)، وقد كان للوعي الناهض بأفكار العالم الجديد إلى جانب الحركات البنيويّة وتحوّلاتها دور رئيس في طفو موضوعة المرأة إلى الواجهة، وقد أدّى هذا الوعي الجديد والارتباط الناشئ إلى ظهور موجات من النقد تناولت بعض التصوّرات الدينية والمعتقدات التراثية التقليدية، وذلك في أوساط الشرائح الجديدة التي بدأت بالظهور في المجتمع.

وإذا أخذنا مثالاً على ما نقول، أمكننا تسليط الضوء على ما كتبته تاج السلطنة (المولودة: ١٣٠٤هـ)، ابنة ناصر الدين شاه القاجاري، في مذكّراتها التي حملت عنوان: «مذكّرات تاج السلطنة»، والتي كتبتها عام ١٣٤٢هـ، فقد تعرّضت تاج السلطنة إلى الموضوعات الجديدة حول المرأة.

إنها تقول: «لو كانت النساء في هذا البلد أحراراً كسائر البلاد والممالك،

(*) أستاذ جامعي، ورئيس تحرير مجلّة علوم الحديث الفارسية، من أبرز المساهمين في مشروع فلسفة الفقه مع الدكتور ملكيان، له مؤلفات عدّة في الحديث والفقه و.. .

وحازت على حقوقها، واستطاعت النفوذ إلى أمور البلاد والسياسة الداخلية، وترقّت في المناصب والإدارات، فإنني لا أرى ـ يقيناً ـ سبيل ترقيها في أن تغدو وزيرةً، تماطل وتتلاعب بحقوق الآخرين، وتأكل أموال المسلمين، وتبيع الوطن العزيز.. ومع الأسف الشديد فقد فصلت النساء الإيرانيات عن نوع الإنسان، وغدون من صنف البهائم والوحوش، إنهنّ يعشن حياتهنّ من الصبح حتى الليل في سجنٍ مليء باليأس والقنوط، ويعانين من ضغوطات صعبة، إنهنّ يقضين عمرهنّ في التعاسة والشقاء»[١].

كما تكتب في موضعٍ آخر تقول: «تتألّف حياة النساء الإيرانيات من أمرين: أحدهما أسود معتم، وثانيهما أبيض مشرق، فعندما يخرجن إلى الحياة الدنيا يلبس لباس العزاء الأسود، أما عند الموت فيرتدين الكفن الأبيض، وحيث إنني واحدة من تلك النساء فإنني أرجّح ذلك الكفن الأبيض على تلك الهياكل الموحشة، إنني أرفض دائماً ذاك اللباس»[٢].

وتشرح تاج السلطنة مسؤولية المرأة الإيرانية فتقول: «إنها استرداد حقوقهنّ مثل النساء الأوروبيات، وتربية الأطفال، ومساعدة الرجال مثل النسوة الأوروبيات، والعفة والطهارة، وحبّ الوطن، وخدمة الإنسان، وطرد الكسل والخمول، والرقود في البيوت، مع رفع النقاب»[٣]، وأيضاً: «إن حجاب المرأة هو خراب الوطن والبلاد، والفساد الأخلاقي، وعدم التقدّم في تمام الأعمال»[٤].

وإضافةً إلى الجهود النظرية في هذه المرحلة، ثمّة جمعيات ومؤسسات نسوية ظهرت أيضاً مثل: جمعية حريّة النساء (١٩٠٧م)، ونقابة النسوان الغيبيّة (١٩٠٧م)، وجمعية مخدّرات الوطن (١٩١٠م) و..[٥].

كما شهدت هذه الفترة ظهور نشريّات ودوريات خاصّة بقضايا المرأة، مثل: دانش (العلم)، شكوفه (البرعم)، زبان زنان (لغة النساء)، نامه بانوان (رسالة السيدات)، عالم نسوان (عالم النساء)، جهان زنان (عالم النساء)، جهان نسوان وطن خواه (عالم النساء الناشدات للوطن)، مجلّة نسوان (مجلّة النساء)، مجلّة سعادت نسوان شرق ودختران إيران (مجلة سعادة نساء الشرق وبنات إيران)[٦].

وقد شوهدت تأثيرات واضحة في هذه المرحلة لهذه الحركة على قضايا الدفاع

عن حقوق المرأة في التعليم، وتأسيس مدارس للبنات، وكذا عن حقّ المرأة في إعطاء الرأي والانتخاب(٧).

ولا يفوتنا التذكير هنا بأنّ أشخاصاً أثاروا هذه الموضوعات قبل الحركة الدستوريّة (المشروطة) مثل:

١ ـ قرّة العين (١٨١٤ ـ ١٨٥٢م)، حيث كشفت حجابها علناً عام ١٨٤٨م / ١٢٦٥هـ في مؤتمرٍ عقد في رشت شاهرود(٨).

٢ ـ بي بي خاتون الاسترآبادي، وقد صنّفت كتاب «معايب الرجال» في نقد وردّ كتاب «تأديب النسوان» لمؤلّفه المجهول، والذي كُتب عام ١٣٠٤هـ أو ١٣٠٩(٩)، وقد كانت كتبت هذا الردّ عام ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م(١٠).

ولبي بي خاتون تفسير نسبيّ لأفضلية الرجال على النساء؛ حيث تقول: «رغم أن الرجال أفضل وأعلى من النساء بمرتبةٍ، كما اقتضته الأدلّة والبرهان والآيات القرآنية، قال تبارك وتعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء...﴾، لكن ليس كلّ رجلٍ أفضل وأكمل من كلّ امرأة، ولا كلّ امرأةٍ أدون من كلّ رجل، فمريم، والزهراء عليهما السلام، وآسية، وخديجة الكبرى كنّ من النساء، فيما كان فرعون، وهامان، والشمس، وسنان من الرجال، فتمام أمور الدنيا دنيّة بالنسبة»(١١).

وتتحدّث عن مكر النساء في موضعٍ آخر فتقول: «رغم أن الرجال ـ كما تشهد بذلك الآية القرآنية التي يقولها الله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (يوسف: ٢٨) ـ يعتبرون النساء مصدر المكر ومنبعه، إلاّ أنه يُعلم بالدليل والبرهان أنّ مكرهنّ من الرجال أنفسهم، فإذا ما عرفوا مكراً فإنما تعلّموه من الرجال.. وقد تحدّث الله سبحانه في القرآن عن مكر الرجال فقال: ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ (إبراهيم: ٤٦)»(١٢).

٣ ـ هذا، وقد انتقد الميرزا فتح علي آخوند زاده (١٨٧٧ ـ ١٨١٢م)، الكاتب المسرحي الآذربايجاني، تعدّد الزوجات ورفضه، متطرّقاً إلى مسألة ضرورة تعلّم المرأة، وفي مسرحية «وزير خان لنكران»، انتقد تعدّد الزيجات، وحياة المرأة في ظلّه، وقد طرح محامو الدفاع في هذه المسرحية موضوع دفاع النساء ومحاربتهنّ لإحقاق حقوقهنّ.

كما تحدّث نفسه في كتاب «اثر لري وملحقات كمال الدولة» عن الحقوق المتساوية للرجل والمرأة، وعن تعلّم المرأة، وعن الحقوق الاجتماعية للنساء[١٣].

٤ . الميرزا آغا خان الكرماني (١٨٥٤ أو ١٨٥٢ ـ ١٨٩٤م)، وقد طالب بإصلاح بعض العادات والتقاليد الاجتماعية التي تحصر المرأة وتحدّ من حركتها وانطلاقتها؛ فقد كتب في بعض مصنّفاته يقول: «إنّ الحجاب، وتواري المرأة، وعدم اختلاطها بالرجال، وإسقاطها عن حقوق البشريّة حتى أنهنّ لا يحسبن في عداد البشر.. ذلك كلّه أوجب ألف نوعٍ وشكل من أشكال الفساد في عالم الإنسانية.. إن عالم الإنسانية لن يبلغ كماله إلاّ إذا تساوى النساء مع الرجال في الأمور والحقوق جميعها واشتركوا فيها»[١٤].

٥ . اعتصام الملك الآشتياني (١٣١٦هـ . ش / ١٩٣٧م)، رئيس تحرير مجلّة «بهار» في تبريز، وهو والد بروين اعتصامي[١٥]، فقد عرّف اعتصام الملك الإيرانيين على النتاجات البارزة للكتّاب الأوروبيين والعرب، وكان كتاب «تحرير المرأة» لقاسم أمين المصري واحداً من هذه النتاجات، فقد نشر هذا الكتاب مترجَماً إلى الفارسية تحت عنوان «تربيت نسوان» عام ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م[١٦].

وهناك أشخاصٌ آخرون ـ عدا من ذكرناهم ـ دافعوا في هذه الفترة عن حقوق المرأة وحريّتها، وسعوا جاهدين لتحقيق حضورٍ اجتماعيّ لها أيضاً، كان من بينهم: الشيخ أحمد الروحي (١٣١٤هـ)، وملك المتكلّمين (١٢٧٧ ـ ١٣٢٦هـ)، والميرزا جهانكيرخان الشيرازي، رئيس تحرير «صور إسرافيل» و..

لكن مع ذلك كلّه، يمكننا القول: إن طرح مسألة المرأة على بساط التداول الجادّ أمرٌ يعود إلى فترة الحركة الدستورية (المشروطة)، وأبرز مظاهر هذا الطرح وتداعياته كان مشتمَلاً في أزمته الحقيقية في مواجهة المعتقدات الدينية والتصوّرات التقليدية والمفاهيم التراثية.

نطاق هذه الدراسة

ثانياً: إن موضوع بحثنا هنا يتركّز حول المواقف التي اتخذتها التيارات والمدارس

الدينية والمذهبية من موضوعة المرأة خلال المائة عام الماضية، وقد سعينا لتقديم مسرد وتقرير واضح عن آراء، ومصادر، ومناهج، وآليات تفكير الدينيين والإسلاميين في قضية المرأة وحقوقها في القرن العشرين، ومن البديهيّ أن تكون التحوّلات التي تبلورت وسط هذه الأطياف الاجتماعية الواسعة من مستلزمات بحثنا وما يستدعيه.

إننا نسعى هنا لعرضٍ توصيفي محايد بعيد عن التقويم وإبداء الرأي في موضوعٍ هام، هو موضوع المرأة، ولكي نحافظ على حياديّتنا هذه أطلقنا على هذه المقالة اسم «الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر، المواقف من مسألة المرأة»، وقد تعمّدنا اختيار هذا العنوان؛ نظراً لما قد تحمله عناوين أخرى من دلالات خاصّة قد تحرفنا عن مسارنا الحيادي.

دراسة تطور مسألة المرأة في القرن العشرين، مساهمات ومنجزات

ثالثاً: إنّ الكتابات التي سبقت دراستي هذه، وتوفّرت لي معرفتها، وتتعرّض للموضوع نفسه فيما يخصّ الاتجاهات المختلفة في مسألة المرأة في تاريخ إيران، ليست سوى دراستين فقط هما:

الدراسة الأولى: كتاب «الدفاع عن حقوق النساء، قراءة في الظاهرة والحدث»، لمؤلفه: إبراهيم شفيعي السروستاني[(١٧)].

وقد تركّزت معالجة عنوان هذه الدراسة في الفصل الثاني منها، وتحدّثت عن تيارات ثلاثة هي:

أ ـ التيار السياسي في الدفاع عن حقوق النساء.

ويرى المؤلف أنه اتسم بـ : ١ ـ مضادّة الإسلام والقيم الإسلامية. ٢ ـ مخالفة النظام الإسلامي. ٣ ـ عدم الاعتناء بالقيم الأخلاقية. ٤ ـ إضعاف مؤسّسة العائلة.

ب ـ التيار العلماني اللاديني المدافع عن حقوق النساء.

وقد وصف هذا التيار في هذه الدراسة بما يلي: ١ ـ الاستفادة الأداتيّة من الدين. ٢ ـ عدم تقديم رؤيةٍ محدّدة وعملية. ٣ ـ الأخذ الانفعالي بنظرية الحقوق الغربية. ٤ ـ إقصاء الدين عن حركة الإصلاح النسويّة.

ج. التيار الديني المدافع عن حقوق النساء.

ويعرّف الكتاب هذا التيار عبر بيانه لاتجاهين داخله هما:

١. اتجاه الدعوة لإعادة النظر بقضايا المرأة، ويعدّد الكتاب سِمَتَين لهذا الاتجاه هما: أ. عدم الاطلاع أو التغافل عن المصادر الاجتهادية. ب. الغفلة عن مصادر الاجتهاد الديني.

٢. الاتجاه الأصولي، ويحدّد الكتاب هذا الاتجاه بما يلي:

أ. الاهتمام بمسألة الاختلاف الطبيعي والتكويني بين الرجل والمرأة. ب. رفض مبدأ التقابل والتضادّ بين الرجل والمرأة. ج. الاهتمام بالأسرة بوصفها الوحدة الأساسيّة لبناء المجتمع كلّه. د. حفظ الاستقلال والامتياز، وتجنّب الظواهر الانفعالية. هـ. تجنّب التورّط في التجديد والتحجّر معاً[١٨].

ونعلّق على هذه الدراسة وتقسيمها وهيكليّتها التي قدّمتها، بعدّة نقاط مفيدة هي:

النقطة الأولى: إنّ الدائرة الزمنية التي يغطّيها هذا التقسيم والعرض للمشهد مقتصرةٌ على ما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

النقطة الثانية: لا ينحصر المشهد ولا تضيق التيارات بوجهات النظر الدينية، بل يستوعب أطيافاً أخرى أيضاً لم يستعرضها الكتاب.

النقطة الثالثة: في سياق التعريف بالتيارات الدينية، ثمّة تيار لم يجرِ الحديث عنه، وقد أشير إليه تبعاً في هذه الدراسة، وذلك عندما كان يجري استعراض الاتجاه الديني الأصولي؛ حيث كانت السمة الخامسة لهذا التيار احترازه عن نزعتي التحديث والتحجّر، ومعنى ذلك أنّ فريقاً من التيار الديني كان يقرأ قضايا المرأة قراءةً تجديديّة، وهو الذي جرى الحديث عنه تحت عنوان: تيار الدعوة لإعادة النظر بقضايا النساء، إلاّ أنه لم يجر التعريف بالتيار الجلمودي المتحجّر، مع أنّه لا مجال لإنكار حضور هذا التيار ـ برؤاه المتعدّدة ـ داخل المجتمع الإيراني، بل إن نفس اعتبار المؤلّف التيار الأصولي هو الوسط ما بين تيار التجديد والتحجّر حاكٍ عن هذا الأمر أيضاً.

النقطة الرابعة: لم يهدف الكتاب في هذه الدراسة لتقديم عرضٍ واستعراض

للاتجاهات والتيارات المختلفة، بل قد أخذ في حسبانه أيضاً ممارسة نقدٍ ودراسة وتقويم لها.

الدراسة الثانية: وهي كتاب «المثال الجامع لشخصية المرأة المسلمة»، من تأليف محمد تقي السبحاني[١٩].

وقد ركّز هذا الكتاب على الاتجاهات الدينية فقط، دون أن يتعرّض للتيارات المعادية للدين أو غير الدينية، وقد قسّمت هذه الاتجاهات الدينية إلى ثلاثة:

أ ـ الاتجاه التراثي التقليدي

وقد حدّده المؤلف بـ :

١ ـ النزعة الأصولية. ٢ ـ محوريّة الحق والتكليف معاً. ٣ ـ النزعة الاجتهادية المنهجية في فهم الدين. ٤ ـ مواجهة ظواهر الالتقاط والتأكيد على الخلوص والنقاء. ٥ ـ النزعة الماضويّة.

ب ـ الاتجاه التجديدي

وقد حدّده المؤلف بخمس علامات هي: ١ ـ الرؤية الإنسانية (مركزية الإنسان). ٢ ـ النزعة العلمية والاعتماد على العقل أداةً معرفيّة. ٣ ـ النزعة النسبية والتاريخانية في فهم الدين. ٤ ـ القراءة المستقبليّة. ٥ ـ النزعة التنموية.

ج ـ الاتجاه التنموي:

ونجد لشرح هذا الاتجاه مجموعة محدّدات أيضاً هي: ١ ـ النزعة الأصولية في فهم الدين، والنزعة التنموية في تطبيقه. ٢ ـ القراءة المنظّمة مقابل النزعة التكليفية. ٣ ـ تطوير الاجتهاد، والتجديد في مناهج العلوم. ٤ ـ لزوم تدوين نظام أنموذجي جامع وشامل لشخصية المرأة المسلمة. ٥ ـ طرح الحضارة الإسلامية الجديدة والتنظير لها[٢٠].

بدورنا، ولكي نحلّل هذه الدراسة، نقف عند نقاط هي:

أولاً: إن نطاق الدراسة محصور بما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

ثانياً: إن الهدف كان نقد الاتجاهات الأخرى، وتقديم أنموذج بديل مرضيّ.

ثالثاً: إن الاتجاه المنشود يكمن في مشروع تلفيقيّ تجمع فيه العناصر الإيجابية التي يتمتّع بها كلّ من الاتجاه التقليدي والاتجاه التجديدي.

منهج هذه الدراسة

رابعاً: ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم بأجمعه، تسعى هذه المقالة لعرض واستنطاق الاتجاهات والمدارس الدينية في قراءة مسألة المرأة الإيرانية المعاصرة في القرن الأخير، ولا بدّ لنا في هذا التقرير من الإشارة إلى عدة نقاط أيضاً.

الأولى: لقد اعتمدنا في تعريف الاتجاهات والتيارات على جعل الامتيازات العامّة والبنيوية أساساً لتقسيمها، وإلاّ فإن داخل كل اتجاه تيارات عدّة تتبلور على أساس اختلافات جزئية في الآراء ووجهات النظر.

الثانية: يبدو لنا ـ وانطلاقاً مما تقدّم في النقطة الأولى ـ أنّ الاتجاهات الدينية تدخل ضمن مجموعات ثلاث هي:

١ ـ الاتجاه التراثي التقليدي (بدءاً من عصر الحركة الدستورية).

٢ ـ الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي (بدءاً من ستينيّات القرن العشرين).

٣ ـ الاتجاه الحقوقي (بدءاً من أوائل القرن الحادي والعشرين).

الثالثة: إنّ هذه الاتجاهات الثلاثة المذكورة قد أخذت بالتبلور زمانياً عقب بعضها بعضاً، لكن لا بمعنى أنّ الاتجاه اللاحق قد نسخ الاتجاه السابق أو أطاح به ليحلّ محلّه، وإنما بمعنى صيرورته الاتجاه السائد والغالب في المرحلة اللاحقة، وإلاّ ففي كلّ مرحلةٍ ثمّة اتجاهات متعدّدة بيد أنها أقلّ حضوراً وأخفّ وهجاً من غيرها، وعليه ففي عصرنا الحاضر يمكن اعتبار الاتجاهات الثلاثة موجودةً حاضرة، وإن كانت الغلبة لأحدها.

الرابعة: في دراستنا لكلّ واحدٍ من الاتجاهات الثلاثة، سوف نسعى للاعتماد على أهمّ مصادره المدوّنة لشرح وجهات نظره في المحاور التالية:

١ ـ قراءة الإنسان.

٢ ـ الحقّ والتكليف.

٣ ـ الأسرة.

٤ ـ المشاركة الاجتماعية.

ثم نختم ذلك بتقديم تحليلٍ يساهم في فهم المنطق والمنهج الذي يقوم عليه كلّ اتجاهٍ من هذه الاتجاهات الثلاثة.

الاتجاهات في مسألة المرأة

الاتجاه الأول: الاتجاه التراثي التقليدي

وهذا الاتجاه هو أقدم وأشهر الاتجاهات جميعاً، وهو المهيمن على الدوام خلال المراحل والحقب الماضية المختلفة من التاريخ الإسلامي، ومع كلّ ما يملكه من أسبقيّةٍ وامتداد تاريخي وشهرة إلاّ أنه حضر أيضاً بوصفه اتجاهاً مقتدراً في العصر الأخير ليقدّم تصوّراته حول مسألة المرأة.

وقد تجلّى ظهور هذا الاتجاه في التاريخ المعاصر للمرّة الأولى عبر كتابات عديدة، تناولت بالخصوص مسألة الحجاب، والتحذير من الاختلاط، وحضور النساء في مجالس الرجال وساحات تواجدهم، كما أن معارضة تأسيس مدارس لتعليم النساء يقع في هذا الإطار أيضاً، وبمرور الزمان غدت هذه الرؤى والنظريات قائمةً على تصوّرات للإنسان ولامتيازات الرجل عن المرأة وتفاوتهما وكمالاتهما.

ولابدّ لنا ـ بحقّ ـ أن نعي ونقبل القلق الذي كان يساور هؤلاء الكتّاب ورجال الفكر والمعرفة في دفاعهم عن عفّة المرأة المسلمة وطهارتها، وتجنيبها حالة الانفلات والتسيّب، رغم أن بالإمكان ممارسة نقد يستهدف طبيعة ردّة الفعل التي قاموا بها.

ونشرع أولاً ـ انطلاقاً مما أسلفناه في مقدّمات هذه الدراسة ـ بذكر أهمّ المصادر، ثم أبرز النظريات، ومن ثم نختم عرضنا لهذا الاتجاه بتحليلٍ يستهدف الكشف عن منهج التفكير ومنطق المعرفة عنده.

أ ـ الاتجاه التراثي: أهمّ المصادر وأبرز المساهمات

كما تقدّم، يعدّ هذا الاتجاه أسبق النظريات الدينية تاريخياً، ولا بدّ من تصنيف مصادره إلى نوعين أساسيين: أحدهما المصادر الإسلامية العامّة من قبيل: كتب التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، والكلام، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق و.. وثانيهما: الكتب الخاصّة بمعالجة قضايا المرأة، والتي دوّن مهمّها في القرن الأخير.

إننا نلاحظ وجود الكثير من أسس هذه الأفكار وجذورها في المصادر العامّة،

وهي إذا ما لفّقت وضمّت إلى بعضها بعضاً ستنتج صورةً غير متزنة عن المرأة، وقد أخذت هذه الأفكار طريقها إلى الكتب الخاصّة بعد إجراء بعض التعديلات عليها أو إرفاقها ببعض التبريرات.

ونسعى هنا لعرض بعض النماذج من هذه التصوّرات في كتب العلوم الإسلامية المختلفة:

أ. كتب التفسير والعلوم القرآنية

يشير المفسّرون عادةً إلى الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة، وإلى عجز النساء وضعفهنّ، لدى حديثهم عن آيات: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣٤)، و ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وكذلك آية الشهادة، وغيرها[٢١].

ويطرح الزركشي في «البرهان في علوم القرآن»، لدى حديثه عن معنى «من» الجارّة، وأنها تأتي بمعنى الجنس، المثالَ التالي: «الرجل خيرٌ من المرأة»[٢٢]، أي جنس الرجال خيرٌ من جنس النساء.

ب. كتب الحديث والمحدّثين

في كتب الحديث ثمّة روايات في هذا المضمار يمكن مراجعتها في مثل كتاب: «النساء في أخبار الفريقين»[٢٣]، و «شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام»[٢٤]، و «المرأة في كلام الإمام علي عليه السلام وسيرته»[٢٥] و..

ويعتبر الملا أمين الاسترآبادي الروايات الدالّة على مشاورة النساء ومخالفتهنّ نعمةً إلهية على الرجال، فيراها تضع بين يديهم معياراً شاخصاً وميزاناً سليماً لتمييز الصواب عن الخطأ[٢٦].

ج. كتب الكلام والفلسفة والعرفان

ويكتب ضياء الدين الجرجاني، وهو أحد متكلّمي القرن التاسع في هذا الموضوع[٢٧]، ويعدّد الملا صدرا الشيرازي في «الأسفار الأربعة» النعم الإلهية على الإنسان، ويرى من ضمنها خلق الحيوانات المختلفة له، ليأكل بعضها، ويركب بعضها الآخر، ويرتاح لبعضها الثالث، وبعضها للزواج، مستعرضاً عند ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾.

ويعلّق الحاج ملا هادي السبزواري على هذا المقطع من كلام الشيرازي أيضاً فليراجع[٢٨].

د ـ كتب الفقه

إذا تغاضينا عن الفوارق الموجودة في كتب الفقه بين الرجل والمرأة في الأحكام، والتي تصل إلى أكثر من مائة وخمسين فارقاً[٢٩]، سنلاحظ أن الآراء والنظريّات هنا جديرة بالتأمل، من قبيل اعتبار أن الرجال أولى من النساء في صلاة الميّت على حدّ أولويّت الحرّ على العبد[٣٠]، وهكذا غلبة الفسق في النساء وقلّة العدالة فيهنّ[٣١]، وتشبيه الزواج بالإيجار والاستئجار[٣٢]، وتعداد عظام القفص الصدري للرجل والمرأة بغية تقسيم إرث الخنثى[٣٣]، ولياقة الرجال للكمال[٣٤] و..

وإذا تخطّينا هذه المصادر العامّة، فليست قليلةً المصادر الخاصّة بدراسة قضايا المرأة والتي دوّنت في القرن الأخير، وقد بدأت هذه النتاجات بالبحث ـ حصراً ـ حول مسألة الحجاب، ثم توسّعت لتحمل عنوان: المرأة في الإسلام، أو تفسير بعض الآيات، أو حتى الموضوعات الخاصّة.

ونستعرض هنا بالتعريف بعضاً من أهمّ هذه الأعمال:

أ ـ رسالة وجوب الحجاب، لمحمد صادق الأورومي، فخر الإسلام (١٣٣٠هـ): وقد صنف المؤلّف هذا الكتاب عام ١٩١٠م، ودافع فيه ـ مستنداً إلى القرآن والإنجيل ـ عن مسألة وجوب الحجاب، وقد حوى قسمٌ من هذه الرسالة على خلاصة موجزة لآراء المسيحيين ثم المسلمين في المرأة، وذلك على الشكل التالي:

١ ـ إن الحياء والتقوى هما زينة المرأة لا الذهب والمرجان واللؤلؤ.

٢ ـ إن المرأة تثبت تديّنها بالأعمال الصالحة، لا بالتجارة والاختلاط بالرجال.

٣ ـ لا يصحّ أن تهيمن المرأة على زوجها أو تتحكّم فيه؛ فالرجال قوّامون على النساء.

٤ ـ خلق الله آدم أولاً ثم حواء، وعليه فلا بدّ من تقدّم الرجال دائماً.

٥ ـ لم يخدع الشيطان آدم، إنّما خدع حوّاء؛ وعليه فالنساء ينخدعون بسرعةٍ، ولذا فالمطلوب منهنّ الحجاب والنقاب، والسكن في البيوت، لا الزينة والكشف

والاختلاط بالرجال[٣٥].

هذا، وقد دوّنت رسائل أخرى عديدة بهذا المضمون في هذه المرحلة مثل: سدول الحجاب في وجوب الحجاب للبلادري البوشهري، ورسالة شريفة في لزوم الحجاب، وهي من تأليف مجموعة من أنصار الحركة الدستورية، ورسالة ردّ كشف الحجاب لأسد الله الخرقاني، وفلسفة الحجاب لأبي عبدالله الزنجاني، وصواب الخطاب في إتقان الحجاب، لمير هاشم مجتهد هرندي الخوئي، وحجاب برده دو شيرنكان لمحمد حسن صابري المازندراني، ولبّ اللباب للسيد علي أكبر الرضوي البرقعي و..[٣٦].

٢ ـ طومار عفت، ليوسف النجفي الجيلاني (١٩٤٨م):

طبع هذا الكتاب للمرّة الأولى في (رشت) عام ١٣٤٦هـ، ثم طبع للمرّة الثانية عام ١٩٥٥م في مدينة قم، ثم عاد وطبع للمرّة الثالثة عام ١٩٩٣م في مدينة قم أيضاً[٣٧]، وأصل الكتاب يقع في مجلّدين، إلاّ أن الذي يبدو أن المجلّد الثاني لم يطبع حتى الآن.

وقد استفاد المؤلّف من بعض أعمال الكتّاب العرب مثل: الإسلام روح المدنيّة لمصطفى الغلاييني، ومبدأ ارتباط التمدّن بدين الإسلام، لعبد الحميد أفندي الجابري، والمرأة المسلمة، لمحمد فريد وجدي، كما اعتمد على بعض المجلات العربية مثل: العرفان، والهلال، والمنار، والحبل المتين، والإسلام[٣٨].

وقد تحدّث المؤلّف عن المرأة في المراحل الزمنية السابقة، وكذا عن مقارنتها بالرجل من وجهات نظر مختلفة، محلّلاً بعض الآراء في الاختلافات الحقوقية بين الرجل والمرأة في الإسلام، متحدّثاً عن مسألة الحجاب أيضاً.

٣ ـ مدنيّة الإسلام روح التمدّن، للشيخ أحد الشاهرودي:

طبع هذا الكتاب عام ١٣٤٦هـ في النجف، ويقع في ٣٦٣ صفحة، خصّصت منها لمسألة المرأة والحجاب ٦٦ صفحة[٣٩].

وقد تعرّض الكتاب لموضوعات مثل: اختلاف الرجل والمرأة، تساوي الحقوق، الزواج، امتيازات المرأة في الإسلام [١١ امتياز] والمحدوديّات التي ألزمت بها المرأة [وبلغت ١٠]، والحجاب.

٤ ـ المرأة المسلمة:

وهذا الكتاب ترجمة لكتاب المرأة المسلمة لمحمد فريد وجدي (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤م)، حيث ترجمه عام ١٣٤٩هـ السيد مفيد الحسيني الملجاني الخلخالي (١٩٣٩م)، ثم طبع في العام نفسه تحت عنوان (بانوي إسلامي)، لتعاد طباعته مرّةً ثانية عام ١٣٧٨هـ من جانب «كتاب فروشي بني هاشمي» في تبريز.

ويتألّف الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً، وقد تصدّى مؤلّفه فيه لنقد الآراء الجديدة، لا سيما منها آراء قاسم أمين، وقد لخّص في نهاية كتابه فصولَه الثلاثة عشرة في بنود تسعة هذه بعضها:

١ ـ إن المرأة أضعف من الرجل من جهة الخلقة البدنية والجسمية، كما أنها أقلّ منه من حيث قبول العلم واستيعابه وهضمه، وهذا الضعف فيها لا يُقصد منه احتقارها أمام الرجل أو إلزامها بالخضوع له والطاعة، وإنما الوظيفة الخاصّة بالمرأة لا تستدعي أكثر من هذا المقدار فيها[٤٠].

٢ ـ لكلّ موجودٍ كمال خاصّ به، وكمال المرأة لا يتجلّى في قوّة عضلاتها أو سعة علمها، وإنما في هويتها الروحية والنفسية[٤١].

٣ ـ إن هذا الكمال المقرّر للمرأة لا يمكنها بلوغه إلاّ أن تكون عيالاً للرجل، وأمّاً للأطفال الذين تسعى لتربيتهم تربيةً سليمة، وهذا الأمر ليس من باب إعطاء وظيفةٍ لها فحسب بوصفها صاحب مسؤولية، وإنما ـ أيضاً ـ من باب أن نموّ ملكات المرأة وطاقاتها، وتهذيب مواهبها لا يحصلان إلاّ عبر هذا السبيل؛ ذلك أن المرأة ـ جسماً وروحاً ـ إنما خُلقت لهذا الأمر[٤٢].

٥ ـ الحجاب في الإسلام، لقوام الدين الوشنوي:

دوّن هذا الكتاب ـ كما جاء في خاتمته[٤٣] ـ عام ١٣٧٢هـ، ثم طبع في مطبعة الحكمة في مدينة قم، ولغة الكتاب عربية وليست فارسية، وقد دافع المؤلّف فيه عن لزوم ستر الوجه والكفين، مستعرضاً الأدلّة والمستندات الفقهية في هذا المضمار، كما تعرّض في الكتاب لموضوعات تتصل بمكانة المرأة والرجل، وامتيازاتهما، والروايات الواردة في ذمّ النساء.

٦ ـ الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع، للحاج السيد علي مولانا التبريزي:

طبع هذا الكتاب في تبريز عام ١٣٧٩هـ، وقد تحدّث فيه المؤلف عن الاختلافات الموجودة في الكتب الفقهية بين الرجل والمرأة، فعدّدها في ١٧١ بنداً، متعرّضاً ـ في هامش كلّ بندٍ منها ـ لبعض الشروحات والتوضيحات المتصلة به.

٧ـ المرأة والانتخابات:

وهو الحلقة الأولى من مجموعة «ماذا نعرف عن الإسلام؟»، من تأليفات زين العابدين قرباني، ومحمد شبستري، وعلي حجتي كرماني، وعباس علي عميد، وحسين حقاني، ونشرته «كتابفروشي طباطبائي» في مدينة قم، عام ١٩٦٠م[٤٤].

ويُفتتح هذا الكتاب بمقدّمة لآية الله ناصر مكارم الشيرازي، وهو على أقسام خمسة: ففي القسم الأول، وتحت عنوان: لماذا لا تملك النساء حقّ الحكم وولاية السلطة؟، يتحدّث المؤلّف عن الفوارق الجسمانية والنفسية بين الرجل والمرأة، ويسعى جاهداً لإثبات هذه النظرية من كلمات العلماء أنفسهم.

أمّا القسم الثاني، ويحمل عنوان: التمدّن وحرية النساء، فيستعرض ـ بدايةً ـ نظريّات بعض الغربيين الرافضين لنشاطها الاجتماعي ـ السياسي، ثم يشير إلى أربع دول هي: السويس، وأمريكا، والاتحاد السوفياتي، وبريطانيا، حيث يذكر أنه ليس للنساء في هذه الدول أيّ حضورٍ سياسي يُذكر.

في القسم الثالث، يستعرض الكتاب الأدلّة الإسلامية على عدم جواز حضور النساء في الانتخابات، فيما يخصّص القسم الرابع لاستعراض أدلّة الموافقين على مشاركتها، ليعقبه بالنقد والتفنيد، ويعدّد القسم الخامس والأخير الأضرار الفردية والاجتماعية لمثل هذه الحريات على المجتمعات البشرية.

٨ـ أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب، للأستاذ مرتضى مطهري:

فبعد طباعة كتاب مسألة الحجاب للمغفور له مرتضى مطهري، كتب أحد الفضلاء في الحوزة العلمية عام ١٩٧٠م سلسلة انتقادات على حاشية الطبعة الثالثة، ثم قدّمها للأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، وقد حوى هذا الكتاب تلك الانتقادات مع أجوبتها من جانب الشهيد نفسه.

اعتبر الناقد أن نظريات المطهري في مسألة الحجاب مخالفةً للقوانين الدينية، أو

لا أقلّ القوانين والأحكام المستحبّة، معتقداً أن الإسلام لا يناصر الستر فقط، وإنما الحجاب بمعنى الحجب أيضاً[(٤٥)]، وأن نظرياتٍ كنظريات مطهري تعدّ نوعاً من التشجيع على دخول النساء ميدان المجتمع الذكوري، وهو أمرٌ غير ممدوح ولا محمود في الإسلام[(٤٦)].

نعم، لم يحدّد في هذا الكتاب اسم ذاك الناقد لنظريات مطهري.

٩ ـ مزايا الرجل والمرأة في الإسلام، للسيد أبي الفضل النبوي القمّي:

يكتب المصنّف في مقدّمة الكتاب فيقول: «كنت في شهر «آبان» من عام ١٣٥٤هـ . ش [١٩٧٥م]، بعد الفراغ من كتابة مسودة هذا الكتاب في مدينة مشهد، وقد عثرت هناك على كتاب اسمه: «الفروق»، من تأليفات المغفور له حجة الإسلام الحاج السيد علي مولانا التبريزي»[(٤٧)].

والذي يظهر أن كتابة هذا المؤلّف كانت تمّت في عام ١٩٦٩م، وهذا ما يصرّح به تاريخ كتابة المقدّمة[(٤٨)]، وفي خاتمة الكتاب قيّد بجملة: وقع التأليف والنشر ببلدة قم عام ١٣٩١هـ / ١٣٥٧ ش [١٩٧٨م][(٤٩)]، ولم تدرج أيّ معلومات أخرى تعرّفنا على هوية الكتاب أكثر من ذلك.

وعلى أية حال، فقد سعى المؤلّف في هذا الكتاب لبيان نقاط الاختلاف بين الرجل والمرأة في الإسلام، وذلك في الميادين الحقوقية، والطبيعيّة، والدينيّة، في مائة وستين بنداً وفقرة، ثم تحليلها.

يذهب الكاتب في المقدّمة إلى أن وجود اختلافات بين العالم الكبير وسائر الموجودات يعيد استنطاق الخلاف بين العالم الإنساني وبين أفراد الناس وآحادهم، وذلك كي يصل إلى تحديد الاختلافات الواقعة بين الرجل والمرأة، ثم يحاول تعداد مستندات هذا الاختلاف من الآيات القرآنية، عاكفاً على فلسفتها وتحليلها.

وبعد المقدّمة، يشرّح المؤلّف في الفصل الأول تاريخ العلاقة والتعاطي البشري مع النساء، فيما يركّز بياناته وأفكاره في الفصول: الثاني وحتى الخامس، على رصد الموائز الواقعة بين الرجل والمرأة في مجال: العبادات، والمعاملات، والسياسات.

١٠ ـ رسالة بديعة في تفسير آية: الرجال قوّامون على النساء، للسيد محمد

حسين الحسيني الطهراني:

صنّف هذا الكتاب عام ١٣٩٩هـ، ثم طبعته «انتشارات حكمت»، كما نشرت ترجمته الفارسية تحت عنوان «ترجمة رسالة بديعة» من جانب الناشر نفسه.

يحدّد الكتاب ـ بدايةً ـ مكانة الرجل والمرأة وفقاً للأسس الإسلامية العامّة، كما يعدّد الاختلافات بينهما، ليعقب ذلك في الفصل الثاني بتحليل آية: الرجال قوّامون على النساء وتفسيرها، مثبتاً حرمان النساء من مناصب: القضاء، والجهاد، والولاية، انطلاقاً من الآية المذكورة، وسائر الأدلّة الروائية.

ومن جملة النتائج النهائية للكتاب النص التالي: «وبما ذكرنا ظهر عدم جواز دخولهنّ في مجلس الشورى، وإن كنّ فقيهات ذوات اجتهاد واستنباط»[٥٠].

والجدير ذكره أن المصنّف قد استعرض أيضاً آراءه في جملةٍ أخرى من كتبه.

كما صدر للمؤلف عام ١٤١٥هـ كتاب حمل عنوان «الحدّ من عدد السكّان ضربة قاصمة للمسلمين»، وقد استعرض في بداياته مضرّات تحديد النسل، طبقاً لأرقام وإحصاءات عديدة، وفي المطلب السابع من مطالب الكتاب عكف المؤلّف على تحليل بعض الآراء المتعلّقة بالمرأة، مجيباً عن بعض الانتقادات الموجّهة في هذا الإطار، وقد اعتقد بإمكان الجمع بين الستر وفصل النساء عن الرجال وبين تعليم النساء، وترغيبهنّ في العلوم والفنون[٥١].

١١ ـ النساء في أخبار الفريقين أو النساء في أخبار الشيعة والسنّة، للسيد محمود بن السيد مهدي الدهسرخي الإصفهاني:

خرجت الطبعة الأولى لهذا الكتاب إلى النور عام ١٤١٥هـ في مدينة قم، وقد استعرض المؤلّف فيه ٢٦٠ حديثاً مع ترجمتها إلى الفارسية، وذلك من المصادر الشيعية والسنّية، ذاكراً في النهاية روايةً تحتوي على ٧٢ خصلة في آداب النساء، وفي تفاوت أحكامهنّ عن الرجال، جعلها تحت عنوان الملحقات.

يقول المصنف في مقدّمة الكتاب: «هذه وجيزة جمعتها في النساء من طرق الفريقين؛ لعلّ لها ثمرةً لبعض النسوان، وإن كنت مأيوساً من الأمر في هذه الأزمان»[٥٢].

ويحتوي مضمون الكثير من هذه الروايات على ترغيب النساء في الزواج وإطاعة الزوج مطلقاً، مثل الحديث الأول، والعاشر، والثالث عشر، والعشرين، والثالث والعشرين، والسابع والعشرين، والتاسع والعشرين، والثاني والثلاثين و.. أو ترغيبهنّ في الركون في البيوت، وتجنّبهنّ الحضور في الاجتماع العام، أو الاختلاط بالرجال.

١٢ ـ الدين والمرأة، لمحمد تقي صديقين الإصفهاني:

لا توجد في هذا الكتاب أيّة إشارة إلى الناشر، أو محلّ النشر، إطلاقاً، فلم يرد فيه سوى ما في آخره من وضع عنوان هو: قم، شارع صفائية، حيّ المركز الرياضي، وقد طبع الكتاب بحجم متوسط (رقعي)، في ٩١ صفحة.

اعتبر المؤلّف أوضاع النساء وأحوالهنّ عقب الثورة الإسلامية ملفتةً للنظر ومثيرة للانتباه، فقد رآهنّ في مقدّمته المختصرة متأثرات بالغرب وأوروبا.

واختار المؤلّف أربعين حديثاً في النساء وقضاياهنّ، مرفقاً إيّاها بالترجمة إلى الفارسية مع الشرح، محاولاً إعادة قراءة ورسم رؤية الإسلام للمرأة.

والمحاور التي تدور حولها الروايات المنتقاة هي: حجاب المرأة، الاحتجاب والعزل، تجنّب الاختلاط بالرجال، مراعاة حقوق الأزواج و..

٢ـ الاتجاه التراثي: النظريات والمواقف

ويمكننا استعراض النظريّات التي احتوتها المصادر السالفة، أعمّ من المصادر العامّة وغيرها، ضمن محاور ثلاثة هي:

المحور الأول: شخصية المرأة، طاقاتها، إمكاناتها، كمالاتها.

المحور الثاني: الرجل والمرأة، الحقوق والتكاليف والواجبات.

المحور الثالث: الحضور الاجتماعي للمرأة.

١ ـ ٢ ـ شخصية المرأة، الطاقات والكمالات

تحدّثت تمام المصادر المشار إليها لدى تعرّضها لمسألة خلقة الرجل والمرأة وتكوّنهما عن أفضلية الرجل على المرأة في الجوانب التكوينية، وقد جعلت هذه الأفضلية أساساً للحقوق، ولتبعيّة المرأة للرجل، كما ولمفهوم الجلوس في البيت الذي

يطرح في نظرية المرأة في الإسلام، وإضافةً إلى ذلك، فقد تمّ اقتباس مستندات ووثائق من العلوم الجديدة لتُضَمّ إلى الأدلة الدينية بغية تبريرها.

نقرأ في كتاب «طومار عفت» ما يلي: «تتفق الشرائع كافّة، هادفةً هداية الناس إلى الحق، وتوفير صيغ اجتماعية للبشر، على أنّ التعامل مع النساء بمنزلة التعامل مع الإنسان القاصر، المحتاج إلى الوليّ والكافل والقيّم الكامل، ذلك أنهنّ ـ تكويناً وخلقةً وبدناً وأدباً ورأياً وعقلاً وعملاً ـ ناقصات عندما نقوم بقياسهنّ إلى الرجال، كما مارس هذا التوصيف نفسه علماء الأخلاق أيضاً، فقد عرّفوا النساء ووصفوهنّ بالمغلوبات المستسلمات أمام الشهوات، فقالوا: إن حبّ اللهو واللعب، والتعلّق بالأوهام، وقبول الدسائس والاختلافات، وتلوّن المزاج أكثر في النساء منه في الرجال»(٥٣).

وفي موضعٍ آخر يقول: «تُحرم المرأة في الإسلام من الفضائل التالية، وبعبارة أخرى: لقد خصّ الشارع المقدّس الكثير من الأحكام التكليفية بالرجال، فيما جعل النساء أحراراً فيها وهي: ١ ـ العقل الكامل. ٢ ـ الحزم. ٣ ـ الجهاد. ٤ ـ تدبير الأمور المدنية. ٥ ـ الجمعة. ٦ ـ إقامة الجماعة للرجال. ٧ ـ الخطبة. ٨ ـ الأذان عندما يكنّ في معرض سماع الأجنبي. ٩ ـ قلّة الأعمال والطاعات، لا أقلّ ثلاثة أيام في الشهر الواحد. ١٠ ـ انحصار عدد أزواجهنّ بالواحد. ١١ ـ النبوّة. ١٢ ـ الإمامة. ١٣ ـ الولاية. ١٤ ـ إقامة الشعائر الخارجة عن مسؤوليّتها. ١٥ ـ عدم الخيار في الطلاق، وهذه نعمة كبرى للمرأة. ١٦ ـ إرثها نصف سهم الرجل. ١٧ ـ كون شهادتها نصف شهادة الرجل. ١٨ ـ لزوم كونها مستورةً وفي حجابٍ من غير المحارم. ١٩ ـ عدم التبرّج. ٢٠ ـ عدم تحصيل العلوم الغزلية والعشقية وتعلّمها.

وبهذا فضّل الرجل ورجّح على المرأة، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤)، أي أنّ للرجل السلطة على الأمر والنهي المشروعين على المرأة، مثل سلطة الولاة على الرعايا، وذلك بسبب الفضائل المذكورة التي تفتقدها النساء، وكذلك بسبب المهر والإنفاق الذي يدفعه الرجل ويتحمّل مسؤوليّته»(٥٤).

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما كتبه فريد وجدي، ينقل تسع نقاط، يراها مبرهنةً بأدلّةٍ علمية وهي:

١ ـ المرأة أضعف من الرجل جسماً، وأقلّ منه قبولاً للعلم، وهذا الضعف لا يعني تنزّل المرأة عن درجة الرجل، وإنما الوظيفة الخاصّة بها هي التي تفرض أن لا تكون أزيد منه وأرفع، كما أن ذلك هو مقتضى فطرتها الطبيعية، وهو أنه إذا بذلت جهداً لتبلغ مبلغ الرجل فإنها لن تستطيع الوصول إليه، إذ لن تتساوى والرجل، لا بدنياً ولا عقلياً.

٢ ـ لكلّ موجود كمال خاصّ به ينحصر فيه، وكال المرأة لا يكون بقوّة عضلاتها، ولا باتساع مجال معلوماتها، إنما ينحصر في موهبتها الروحية التي يفترض بها أن تتمتّع بها، وهذه الموهبة هي أحاسيسها الرقيقة وعواطفها الفيّاضة، وهي التي تحوز في ذلك المرتبة العليا، وهذه الموهبة لا تبلغ مستواها الأرقى إلاّ تحت قيادة الرجل.

٣ ـ إن المرأة لا تبلغ كمالها الخاصّ جداً إلا أن تكون امرأةً لرجل وأمّاً لطفلٍ تسعى لتربيته تربية صحيحةً، وليس هذا لأجل قيامها بالوظيفة المطلوبة منها فحسب، وإنما كذلك لأنّ نموّ الملكات وإكمال التهذيب لا يحصلان إلاّ بذلك، والسبب في ذلك أنها خلقت ـ روحاً وجسماً ـ لذلك.

٤ ـ إن انشغال المرأة بالأعمال الرجولية سببٌ في انعدام مواهبها وإطفاء جذوة ملكاتها، وتلاشي بهجتها، ونزولها من مراتب الخلقية، بل هو موجب لفساد تركيبها وتكوينها، كما أنّه يؤدّي ـ من جهةٍ أخرى ـ إلى حدوث اختلالٍ في المجتمع، وحرج سيظل موجوداً في قلوب أبناء الأمة.

٥ ـ إن الحجاب ضرورةٌ للمرأة كي يصلح النوع الإنساني عموماً وصنف النساء خصوصاً؛ ذلك أنّ فيه ضماناً لاستقلال المرأة، وكفالةً لحريّتها.

٦ ـ لا ترى المرأة كمالها في ظلّ الحضارة المادية، بل إنها لا تسير في طريق الكمال، فعلماء أوروبا اليوم يشكون من الحالة التي وصلتها المرأة المعاصرة، بل إنّهم يسعون للحدّ من هذه الحركة والوقوف بوجهها.

٧ ـ لا صلاحية ولا نفع للطرق والأساليب كافّة التي تعتمد في تمام البلاد

الأوروبية والأمريكية للنساء، يشهد لذلك ما قاله علماء تلك البقاع وشهدوا به.

٨. إن تعاليم الديانة الإسلامية فيما يخصّ المرأة موافقةٌ للفطرة ومنسجمةٌ مع الطبيعة النسائية تمام الموافقة والانسجام، فإنها قالبٌ تامّ كامل، كما أنها تحفظ تمام خاصّيات المرأة وملكاتها، ولو أنّ المرأة رقت وتنامت وفق القوانين الإسلامية لبلغت أعلى درجاتها وأرقى مراتبها.

٩. إذا لم تسعَ المرأة المسلمة سعيَها وتبذل جهدها في مجال تحصيل العلم حتى تصل مرتبة الكمال في ذلك، فليس ذلك نقصاً فيها، اللهم إلاّ المبادئ العلمية الضرورية التي يجب عليها تعلّمها[٥٥].

ونقرأ في كتاب «المرأة والانتخابات» ما يلي: «للمرأة والرجل خلقةٌ مختلفة، فكلّ منهما خُلق لعملٍ خاصّ وصنع لأمر معيّن، ومراجعة الامتيازات الطبيعيّة لكلّ من الجنسين، وما اختصّا به من فكر وعقل، وبدن، وأحاسيس وعواطف تؤكّد ذلك كلّه، وهو أمرٌ واضح مشهود»[٥٦]، وقد كرّرت هذه الفكرة في مواضع عديدة من هذا الكتاب[٥٧].

ونطالع في كتاب «رسالة بديعة»: «وإذا قايسنا كلّ واحد منهما مجرّداً عن الآخر بحسب المواهب الطبيعية الإلهية، فلا إشكال في تقديم الرجال على النساء من جهة البُنية القويمة، والقوّة العقلانية الحكيمة، وسعة التفكير، وقوّة التدبير ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾»[٥٨].

ويكتب في موضعٍ آخر يقول: «يكون الرجل شديد البطش، قويّ الأركان، متين البنيان، ذا قوّةٍ تعقل وتفكير حادّ، وإحساس متناسب، والمرأة رقيقة البنيان، لطيفة الأركان، ذات إحساس حادّ، وعاطفة قوية، وتفكير متناسب، بعكس ما يكون الرجل»[٥٩].

وهذا ما نجده في الكثير من المصادر والتأليفات التي دوّنها هذا الاتجاه مثل: «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» للسيد أبي الفضل النبوي، في طرحه «اختلاف الرجل والمرأة في الخلقة الجسمانية والروحية» (ص١٦)، وكذلك «آيات القرآن في اختلاف خلقة الرجل والمرأة» (ص٢١ ـ ٢٦)؛ وكذا «فلسفة الاختلاف الروحي والجسماني بين

الرجل والمرأة» (ص٢٧ ـ ٣٠).

ومن هذا النوع ما جاء في كتاب «الحجاب في الإسلام» لقوام الدين الوشنوي، تحت عنوان: «الثالث: إن تلك الطبيعة تخالف طبيعة الرجال من جهات شتى، وهي نقصان العقل، وهو العمدة، ونقصان الإيمان، ونقصان القوى، ونقصان الأنفس» (ص٣٧ ـ ٤٥).

وكذا ما جاء في كتاب «مدنيّة الإسلام روح التمدّن» للشيخ أحمد الشاهرودي[٦٠] و..

٢ ـ ٢ ـ المرأة والرجل، الحقوق والتكاليف

شرح أنصار هذا الاتجاه الفوارق الحقوقية والتكليفية بين الرجل والمرأة، وإذا ما تحدّثوا عن الفوارق الطبيعيّة والخَلقية بين الطرفين فإنّما كان ذلك منهم لتأصيل الأساس وتكوين البرهان الذي تقوم عليه الفوارق الأولى، وبعبارةٍ أخرى تعدّ هذه الفوارق عندهم أمراً مسلّماً.

إضافةً إلى ذلك، تعرّضت بعض النتاجات الفكرية لهذا التيار ـ بصورةٍ مستقلة أو ضمنية ـ لمواضع الاختلاف الحقوقية، ففي كتاب «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» جاء: «يمكن القول: إن أكثر الموارد التي تحدّث فيها الفقه الإسلامي عن فوارق بين الرجل والمرأة قد أحصيتُها تقريباً، ووجدتها قد بلغت ١٦٠ اختلافاً حكمياً وحقوقياً وأخلاقياً، وقد جمعتها في أربعة فصول باسم: العبادات، والمعاملات، والسياسات، والمعاشرة»[٦١].

أمّا في كتاب «الحجاب في الإسلام»، فيكتب المغفور له قوام الدين الوشنوي، كما ينقل الأدهمي، يقول: «وأمّا مباينة النساء للرجال من حيث الشرع، فإنّ في الرجال كثيراً من مهمّات أصول الدين وفروعه، ليس شيءٌ منها في النساء، كالنبوّة والرسالة، والخلافة، والإمامة، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، وتحمّل الدية، والقسامة، والولاية في النكاح والطلاق بأكثر من واحد، والتسرّي بملك اليمين على الوجه الشرعي، والمراجعة بعد الطلاق، وكون الانتساب إليه لا للزوجة، والمهر، والنفقة، والقضاء، والجمعة، والجماعة، وزيادة العقل، والدين، والنصيب في

الميراث، وكونه يجب على المرأة إطاعة زوجها، والوقوف عند رضاه لا العكس، أي لا يجب عليه إطاعة أمر زوجته، بل جاء الشرع منددّاً بمن يطيع امرأته، وموعداً له، وكون المرأة خلقت من ضلع الرجل، والمخلوق منه أفضل من المخلوق، وكون الذكر أشدّ قوةً، وأعظم جرأةً، وأقلّ عبثاً، وأعزّ نفساً، وأكرم خلقاً، وأدوم وداً، وأحفظ عهداً، وأكمّ سرّاً، وأصبر على المكروه من الأنثى في كلّ ما ذكر»[٦٢].

كما يشير إلى فوارق أخرى في مواضع أخرى[٦٣].

وقد بُحث في كتاب «الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع» عن ١٧١ فرقاً بينهما.

ويجدر التذكير بأن العلامة المجلسي (١١١١هـ) قد صنّف رسالةً في الاختلاف بين الرجل والمرأة في الوضوء والصلاة، ذاكراً أربعة عشر اختلافاً في هذا المجال[٦٤].

٣ ـ ٢ ـ المرأة في الميدان الاجتماعي

إن النظرية المسلّمة المعترف بها لدى أصحاب هذا الاتجاه فيما يخصّ الجانب الاجتماعي للمرأة هي عدم الاختلاط، وقطع العلاقات، والاحتجاب.

وقد ذكرنا هذا الأمر عندما تحدّثنا عن كتاب «أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب»، حيث تحدّث الكاتب عن رجحان الاحتجاب للمرأة في الدين الإسلامي[٦٥]، وهكذا عندما تحدّثنا عن كتاب «النساء في أخبار الفريقين» أشرنا إلى ذلك، وبيّنا أن المؤلّف قد أكّد على هذا الأمر في الأحاديث رقم: ١، ١٠، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٧، ٢٩، ٣٢ و...، ونجد الحال نفسه مع مؤلّف كتاب «رسالة بديعة»؛ حيث يرفض حضور النساء في مجلس الشورى الإسلامي (المجلس النيابي)، أمّا مصنفو كتاب «المرأة والانتخابات» فقد انتقدوا مشاركة المرأة في الانتخاب، اقتراعاً وترشيحاً.

وإذا ما غضضنا الطرف عما أسلفنا، سنجد ما يلفت النظر في آراء بعض كبار رجال الدين في تاريخ إيران في القرن الأخير، فالمغفور له الشيخ فضل الله النوري (١٢٥٨ ـ ١٣٣٧هـ / ١٨٢٤ ـ ١٩١٠م) يصدر بياناً في يوم الاثنين، الثامن عشر من جمادى الثانية لعام ١٣٢٥هـ يبيّن فيه أهدافه، وعندما يتحدّث عن ظهور الصحف والبيانات

واللوائح والتصريحات و.. في ظلّ إعادة تشكيل المجلس النيابي يقول: «لم يتوقع أحد، بل كان الأمر موحشاً مذهلاً للزعماء الدينيين، وأئمة الجماعات، وقاطبة المقدّسين والمتديّنين»، وبعد ذلك يذكر نماذج عمّا احتوته هذه الصحف والإصدارات من قبيل: إباحة المسكرات، وإشاعة بيوت الفحشاء، وافتتاح المدارس لتربية النسوان و..[٦٦].

أمّا المغفور له السيد حسن المدرّس (١٢٨٧ ـ ١٣٥٧هـ)، فيتحدّث في المجلس النيابي الثاني (١٣٢٩هـ)، عندما يقدّم لوائح الانتخابات رافضاً صلاحية النساء للمشاركة في البرلمان: «لقد خضّت منذ أوائل عمري وحتى اليوم في الكثير من المهالك، برّاً وبحراً، إلاّ أنني لم أشعر بالخوف أو الارتعاش، لكنّ بدني اليوم يرتجف، إن الملاحظة المسجّلة على اللجنة البرلمانية هي: أولاً: لا يصحّ إدراج النساء في لوائح المنتخبين، فالمرأة لا حقّ لها في الانتخاب، إنّ هذا الكلام كالقول بانهنّ مجنونات أو سفيهات، هذه هي الملاحظة المسجّلة، أما جوابنا فلا بد أن نقدّم برهاناً، والبرهان هو أننا كلّما تأملنا اليوم رأينا أن الله تعالى لم يضع فيهنّ هذه الطاقة والقابلية التي تجعلهنّ لائقات بحقّ الانتخاب، إن المستضعفين والمستضعفات من هذا النوع، حيث لا تكون عقولهم مستعدّة..»[٦٧].

وفي رسالةٍ لجمعٍ من مراجع التقليد وآيات الله العظام، وذلك في شهر اسفند عام ١٣٤١هـ . ش / ١٩٦١م، انتقد الفقهاء حضور النساء في المجلس النيابي، وخالفوا ذلك مخالفةً شديدة[٦٨].

وهكذا الحال في رسالة الإمام الخميني التي أرسلها إلى السيد عَلَم في ١٣٤١/٧/٢٨هـ . ش / ١٩٦٢م، حيث جاء فيها: «إن دخول النساء إلى المجلس، وإلى المجالس البلدية، مخالف للقوانين المحكمة للإسلام»[٦٩].

إلاّ أنه لابد من القول ـ في سياق فهم رؤية الإمام الخميني هذه في تلك الفترة مع مقارنتها بموقفه اللاحق الداعم للمشاركة الاجتماعية للنساء ـ : إن ما دفعه لهذا الموقف الرافض آنذاك هو الظروف السياسية والاجتماعية، إضافةً إلى المفاسد التي يمكن أن تترتّب آنذاك على دخول المرأة المجلس النيابي[٧٠].

ولا بدّ عموماً من أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل القلق والتوجّس التي كانت

تجول في أذهان هؤلاء العظماء الطالبين لخير الأمّة والمجتمع الإسلامي، ذلك أن الأجواء الموجودة غير الصحيّة التي كانت سائدةً آنذاك، إضافةً إلى فتح ملفّات هذه الموضوعات الجديدة وبسرعة كان يستدعي ردّات فعل، وإنما نلفت النظر إلى ذلك لنتعرّف ـ فقط ـ على طبيعة قراءتهم للأمور.

وختاماً، يمكن تلخيص آراء هذا الاتجاه ونظرياته فيما يلي:

١ ـ الاعتقاد بوجود اختلافات كثيرة بين الرجال والنساء في المجال البدني، والروحي، والعقلي، والعاطفي.

٢ ـ تقديم تصوّر خاص عن كمالات المرأة.

٣ ـ الإصرار على مقولة ملازمة البيوت، ومناهضة الحضور الاجتماعي للمرأة.

٤ ـ الاعتقاد بفوارق كثيرة بين الطرفين، حقوقياً وتكليفياً.

٣ ـ الاتجاه التراثي: المنهج والأسلوب

ووفقاً لما تقدّم، يمكن رسم معالم المنهج الذي اعتُمد هنا على الشكل التالي:

١ ـ الاعتقاد بمفهوم التعبّد في الأحكام الدينية، بمعنى تجنّب الخوض في فلسفة التشريعات وبيان حكمتها، أو الدخول في تشريحات كلامية لها.

٢ ـ الاعتماد البارز على الأحاديث والروايات، دون الخوض في أيّ تصفية لها.

٣ ـ عدم وجود اهتمام كامل ولا مناسب بالآيات القرآنية التي تعرّضت لقضايا المرأة، لا سيما المشاركة الاجتماعية بأنواعها.

٤ ـ الاعتماد على العلوم الحديثة لإثبات امتيازات الطرفين.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي (١٩٦٠م...)

يشرع تبلور الاتجاه الثاني من العقد الستّيني الميلادي الماضي، وذلك بطباعة تفسير الميزان، وطرح مؤلّفه سلسلةً من النظريات المتعلّقة بالمرأة، في المجلّد الثاني والرابع منه، كما دخل هذا الاتجاه المجال الاجتماعي العام ليطرح بشكلٍ واسعٍ على بساط التداول مع مؤلفات الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري في السبعينات من القرن

العشرين، وفي هذا العقد نفسه دخل هذا الاتجاه منعطفاً جديداً مع نتاجات الدكتور علي شريعتي، ثم نظريات الإمام الخميني، ليبلغ أوجه مع ما قدّمه آية الله جوادي آملي.

والمعالم العامّة لمنهاج التفكير الذي حكم هذا الاتجاه يمكن فهرستها كما يلي:

١ ـ الدفاع عن الهويّة الإنسانية للمرأة، وتساويها مع الرجل، على أساس القرآن، والبرهان، والعرفان.

٢ ـ الاعتقاد بوجود فوارق بين الطرفين في المجال النفسي، والجسدي، والإرادي.

٣ ـ تقديم تفسير كلامي للاختلافات الفقهية والحقوقية بين الرجال والنساء.

٤ ـ الدفاع عن المشاركة الاجتماعية للنساء، بل والتأكيد على رجحان ذلك.

وبعد هذه العصارة الموجزة، نشرع الآن بالبحث المفصّل نسبياً حول هذا الاتجاه، ونتاجاته، ورجاله، ونظرياته، ومنهجه و..

١ ـ أعمال العلامة الطباطبائي (١٩٨٣م)

تعرّض العلامة محمد حسين الطباطبائي في المجلّدين: الثاني والرابع من تفسيره الثمين «الميزان في تفسير القرآن» لجملةٍ من الموضوعات المرتبطة بمسألة المرأة، وقد كان تفسير الميزان دوّن وطبع في الفترة الممتدّة بين عامي ١٣٧٥ ـ ١٣٩٣هـ[٧١]. المجلّد الأول والسادس طبعا ما بين ١٣٧٥ ـ ١٣٧٧هـ[٧٢].

يتحدّث العلامة في الجزء الثاني من تفسيره[٧٣] تحت عنوان «المرأة في الإسلام» عن حالة المرأة في الأمم غير المتمدّنة، ثم يشرح حالها في الحضارة التي سبقت الإسلام، وكذلك وضعها في الوسط العربي والعصر الجاهلي، ليستنتج من جملة ما يذكره ما يلي:

١ ـ إن المرأة إنسان بمستوى الحيوان أو إنسان عاجز.

٢ ـ إنهم كانوا يعتبرون المرأة من الأدوات التي يحتاجها الرجال كالمسكن والخادم و..

٣ ـ كانوا يحرمونها من تمام الحقوق.

٤ ـ كانوا يرونها مستخدَمةً للرجل.

وبعد ذلك، يتحدّث العلامة عن المرأة في الإسلام، فيرى أنها في نظر الإسلام إنسان كالرجل تشترك معه في جوهرة الإنسانية، ولا أفضلية بينهما سوى بالتقوى[(٧٤)]، مع أنه في موضعٍ آخر يصرّح بأن متوسّط النساء متأخّر في الكمالات عن متوسّط الرجال، مسنداً ذلك إلى الاختلافات المادية، والعاطفية، والعقلانية[(٧٥)].

أمّا على الصعيد الاجتماعي، فيرى الطباطبائي أنّ المرأة تصارع الرجل مع اختلافٍ وهو: ١ ـ إن المرأة يرتهن بقاء النوع الإنساني لها. ٢ ـ إنها وجودٌ ناعم حسّاس وعاطفي[(٧٦)].

وأمّا على الصعيد الحقوقي والتشريعي، فإنّ النساء والرجال متساوون سوى في مسألة تولّي السلطة، والقضاء، والجهاد، وفي الإرث، والحجاب، والستر، والتمكين الجنسي[(٧٧)].

وفي نهاية بحثه، يتعرّض الطباطبائي لمبرّرات هذا الاختلاف التشريعي، ويرى أنّ الفطرة الكامنة في الرجل والمرأة هي التي تستدعي ذلك[(٧٨)].

أمّا في الجزء الرابع من الميزان، فيتركّز بحث العلامة الطباطبائي على التحليل الكلامي لجملة من البحوث الحقوقية والفقهية، كما يتعرّض لمسألة الزواج وتعدّد الزيجات وفلسفة ذلك في الإسلام[(٧٩)]، ولمسألة اختلاف الطرفين في الإرث[(٨٠)]، ولمسألة قيمومة الرجل على المرأة أيضاً[(٨١)].

٢ ـ حقوق المرأة في الإسلام، ليحيى النوري

طبع هذا الكتاب طبعته الأولى عام ١٩٦١م، ثم تتالت طبعاته عدّة مرات. دافع المؤلّف فيه عن وجهة نظر الإسلام في موضوع المرأة ومكانتها (٤٩ ـ ٥٨)؛ ولذلك شرح الاختلافات الجسمية والروحية للطرفين (٦٦ ـ ٨٠)، من هنا توجّه لتحليل قضية الفوارق الحقوقية والتشريعية، لهذا يسعى ـ أولاً ـ للتقليل من حدّ الاختلافات المذكورة، حتى أنّه ينقل بعض الآراء غير المشهورة، مثل جواز تولّي المرأة منصب مرجعية التقليد (٨٢)، وجواز إمامتها النساء في الصلاة (٨٤)، ثم يحاول ـ ثانياً ـ فلسفة

هذه الاختلافات الفقهية وإبانة وجه الحكمة فيها، مركّزاً على بعضها؛ ليبسط الكلام في تشريحه وتبريره مثل حقّ الطلاق للرجل (٢١٧ ـ ٢٥٥)، وتعدّد الزوجات (١٧٤ ـ ١٩٦)، والزواج المؤقت (١٩٧ ـ ٢١٩).

هذا، وقد كتب المؤلف في الطبعة الثالثة للكتاب عام ١٩٦٤م مقدّمة مفصّلة في سبعين صفحة، أضافها في بداياته.

٣ ـ أعمال الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري (١٩٧٩م)

يمكن القول: إن الشهيد مطهري هو الذي نشر هذا الطراز الجديد من التفكير في العقد السبعيني من القرن العشرين، إنني أعتقد أن المطهري كان أفضل مقرّر ومبيّن لنظريات العلامة الطباطبائي، دون أن يعني ذلك التغاضي عن ما قدّمه نفسه من إبداعات وابتكارات.

لقد كتب المطهري في العام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧م سلسلةً من المقالات في مجلّة «زن روز»، حملت عنوان «المرأة في الحقوق الإسلامية»، وهي التي عادت ونشرت فيما بعد عام ١٩٧٤م في كتاب حمل عنوان «نظام حقوق المرأة في الإسلام»[(٨٢)].

وفي عام ١٩٦٩م خرج من المطبعة كتاب «مسألة الحجاب»[(٨٣)]، لتشهد السنة اللاحقة (١٩٧٠م) ردود المطهري على الانتقادات المسجّلة عليه، والتي طبعت بعد انتصار الثورة عام ١٩٧٩م، وقد سبق أن تعرّضنا لهذا الكتاب في القسم السابق لتصنيفه ضمن المساهمات النقدية.

يبحث الأستاذ مطهري في كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» عن الهوية الإنسانية للمرأة، مستنداً إلى الآيات القرآنية، فيثبت ـ كالعلامة الطباطبائي ـ هذه الهويّة لها (١٣٩ ـ ١٧٤)، نعم لا يفوته الحديث عن الاختلافات الجسدية، والنفسية، والعاطفية بين الطرفين، فيعتقد بها، ثم يجعلها أساساً لاختلاف الأحكام (١٩٧ ـ ٢٢٢).

ويواصل المطهري استعراضه، بالحديث عن التفسيرات الكلامية لمسألتي المهر والنفقة (٢٢٢ ـ ٢٧٤)؛ ثم مسألة الإرث (٢٧٥ ـ ٣٦٠)، ثم حقّ الطلاق (٢٨٧ ـ ٣٦٠)، ثم تعدّد الزوجات (٣٦١ ـ ٤٥٥)، ويستوعب الكتاب في طيّاته حديثاً عن مسألة الإسلام

ومتطلّبات العصر، وكيفية التوفيق والتوليف بين أحكام الإسلام وتحوّلات الحياة البشرية (١٠١ ـ ١٣٧).

أمّا في كتاب «مسألة الحجاب»، فيشرع مطهري بالحديث التبريري العقلاني عن الاختلاف بين الرجل والمرأة في قضيّة الحجاب، مسجلاً سلسلة انتقادات على وجهة النظر المختلفة المنافسة له، ليعقب ذلك ببحثٍ فقهي اجتهادي، يرى فيه عدم وجوب ستر المرأة للوجه والكفّين.

أمّا كتاب «أجوبة الأستاذ»، فقد تركّز على تأكيد وجهات نظره التي جاءت في كتابي: الحجاب، ونظام حقوق المرأة، محاولاً رفع الإبهام عن بعضها وإزالة الالتباس فيها[٨٤].

٤ ـ أعمال الدكتور علي شريعتي (١٩٧٩م)

تعرّض د. علي شريعتي لمسألة المرأة في العقد السبعيني من القرن العشرين عبر عدّة كتابات ومجموعة محاضرات، وقد تحدّث فيها عن الهوية الإنسانية للمرأة من وجهة نظر الإسلام، كما تحدّث عن وجود نماذج مثالية مثل السيدة فاطمة عليها السلام، والسيدة زينب عليها السلام.

وما تركه لنا شريعتي في هذا المضمار كان عبارة عن:

١ ـ فاطمة هي فاطمة، كان تدويناً وإكمالاً لمحاضرة ألقاها في حسينية الإرشاد في طهران ١٣٥٠/٦/٢٦هـ . ش / ١٩٧١م.

٢ ـ ماذا يريد العصر الحاضر من المرأة المسلمة؟ محاضرة (مدوّنة) ألقيت في حسينية الإرشاد بتاريخ: ١٣٥١/٤/٤هـ . ش /١٩٧٢م.

٣ ـ ملتقى المرأة، ويمثل محاضراته في الأيام الفاطمية في ٢٢ و ٢٣ و ٢٤، تير، ١٣٥١هـ . ش / ١٩٧٢م.

٤ ـ الحجاب، حوار جرى عام ١٩٧٦م.

وقد نشرت هذه النتاجات الأربعة في مجموعة أعمال د. شريعتي (ج٢١) تحت عنوان «المرأة»، نعم كتاب «فاطمة هي فاطمة» كان طبع مراراً وتكراراً بصورة مستقلّة عن مجموعة أعماله.

٥ ـ المرأة في قلب محمد ﷺ وعينه، وقد طبع ضمن كتاب «الحرية وحقوق المرأة في الإسلام»، والذي يحوي عدّة مقالات ودراسات، وذلك عام ١٩٧٩م، من جانب مؤسّسة «نشر ميلاد».

ويسعى شريعتي، كما يظهر من بعض كتاباته، لتقديم أنموذج المرأة المثالية للأغلبية الساحقة من نساء مجتمعه ممّن لا يردن الخضوع لا للثقافة الغربية المفروضة، ولا للثقافة التقليدية القديمة الجاهلية[٨٥].

٥ ـ نتاجات الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)

لم يترك لنا الإمام الخميني نتاجاً مستقلاً في موضوع المرأة، وما نملكه عنه ليس إلاّ مجموعة من خطبه، وحواراته، ورسائله، أو بعض المقاطع من بعض أعماله مثل كتاب «كشف الأسرار»، والتي كان قدّمها لنا خلال حقبتين تاريخيتين: إحداهما قبل انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م، وثانيتهما بعد الثورة، أي ما بين عام ١٩٧٩م إلى عام ١٩٨٩م.

وقد جمعت مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني هذه الأعمال في المجلّد الثامن من مجموعة «تبيان»، تحت عنوان «مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني»، ثم نشرتها عام ١٩٩٥م، نعم، بعض ما جاء في هذه المجموعة كان قد نشر سابقاً بعناوين عدّة مختلفة، مثل «سمات المرأة في كلام الإمام الخميني».

والذي يمكن استخلاصه من هذه المجموعة من الكلمات والكتابات أن الإمام الخميني كان يركّز على الهوية الإنسانية للمرأة، وتساويها مع الرجل في الكمالات الإنسانية، ولهذا لابد من رفع العوائق أمام مشاركتها الاجتماعية، ثم إقحامها مجال العمل الاجتماعي ـ السياسي، والعلمي؛ لتؤدّي دورها بنشاط وحيوية، ذلك كلّه كان مصحوباً عند الخميني بالتأكيد على دور المرأة في الأمومة وحفظ الأسرة، بوصفها البناء الرئيس للمجتمع البشري.

هذا، وقد كتبت مقالات، وكتب، ورسائل جامعية عديدة حول المرأة عند الإمام الخميني وتحليل آرائه في هذا المضمار، كما عقدت ملتقيات وندوات عدّة أيضاً في هذا الخصوص[٨٦].

٦ـ نتاجات آية الله جوادي آملي

ألقى آية الله الشيخ عبدالله جوادي آملي دروساً لطالبات جامعة الزهراء عليها السلام في مدينة قم، عام ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م، وقد تعرّض أثناءها لبعض القضايا المرتبطة بالمرأة، وقد طبعت هذه السلسلة من المحاضرات في كتاب حمل عنوان «المرأة في مرآة الجمال والجلال الإلهيين» (وقد ترجم إلى العربية)، وذلك بعد تصحيحه وإعادة صياغته، عام ١٩٩٠م.

ويمكن تصنيف آية الله آملي امتداداً لأفكار العلامة الطباطبائي تماماً مثل الأستاذ مطهري، ورغم أن آملي قد تقدّم خطوةً نحو الأمام في معالجة الهوية الإنسانية للمرأة، متخطياً الاعتماد على النص القرآني لإثبات ذلك، إلى الاعتماد على كلّ من الفلسفة والعرفان أيضاً، بغية إيضاح الهوية الإنسانية في إطار هذين العلمين؛ لتتجلى أمام المختصّين بهما.. ضاعف من المساهمة التحليلية الكلامية للاختلافات الفقهية والحقوقية بين الطرفين بما يتخطّى مساهمة الطباطبائي والمطهري، فتناول موضوعات عدّة هي: بلوغ المرأة (٣٥٢ ـ ٣٥٥)، ومرجعية المرأة (٢٨١ ـ ٢٨٣)، ولزوم قضاء الولد الذكر ما فات الوالد من الصلاة والصيام (٤١٠ ـ ٤١١)، ونبوّة المرأة (٢٣١)، وقضاء المرأة (٢٨٣)، وشهادة المرأة (٢٤٦ ـ ٢٤٧)، واختلاف الدية (٤٠١ ـ ٤٠٤)، واختلاف الإرث (٤٠٤).

ونستعرض هنا بعض الآراء الجديدة لآية الله آملي والتي جاءت في هذا الكتاب:

١ ـ يجوز للمرأة تولّي المرجعية للنساء فقط (٣٧٦).

٢ ـ يقبل النبوّة الإنبائية للنساء، وما يختصّ به الرجال إنما هو النبوّة التشريعية (٢٣١).

٣ ـ تجوز إمامة المرأة للنساء (٣٧٦).

٤ ـ يجب على الولد الأكبر قضاء صيام الأم وصلاتها أيضاً (٤١١).

وفي ختام هذا البحث، لابد لنا أن نشير إلى كتابٍ آخر يواصل في طروحاته هذا المسير أيضاً، وقد كان نشر هذا الكتاب قبل هذه الكتب جميعها، واحتوى الموضوعات الدينية ودافع عنها أيضاً.

وهذا الكتاب هو: «حقوق المرأة في أوروبا والإسلام» لمؤلّفه حسن الصدر، كان الكتاب قد نشر عام ١٩٤٠م، ثم أعيدت طباعته من جانب «انتشارات فراهاني» عام ١٩٤٨م.

يخصّص المؤلّف القسم الأكبر من الكتاب لأبحاث تاريخية في الثقافة والبلاد غير الإسلامية، كما يستعرض الأبحاث الحقوقية لسائر البلدان أيضاً، وضمن ذلك يذكر وجهة نظر الإسلام ثم يدافع عنها.

يذهب المؤلف في قراءته لشخصية المرأة إلى أن هناك وجهتي نظر ضعيفة في هذا المجال: إحداهما: أن ضعف النساء وعجزهنّ أمر ذاتيّ لهنّ، وثانيتهما: إن ضعفهنّ أمرٌ تاريخي وثقافي فرض عليهنّ فرضاً (٢٦٢ ـ ٢٦٣)، أما المؤلّف فيذهب إلى خطأ الرؤيتين؛ على أساس أنه لابدّ يقال: إن الرجل والمرأة هكذا، ولا ينبغي تصوّر ضعف أحدهما وقوّة الآخر حتى نبحث عن جذور هذه المعادلة وأساسها.

يكتب يقول: «إن البناء الجسدي والعقلي، المادي والمعنوي، لهاتين الطبقتين، ووظيفتهما وخصائصهما، تختلف تماماً عن بعضها بعضاً، فالمرأة إنّما كوّنت لخصائص خاصة وهدف خاص محدّد، أمّا الرجل فكان خلقه لوظيفةٍ أخرى، وطورٍ آخر» (٢٦٤ ـ ٢٦٥).

ويعتقد الكاتب أن حوّاء خلقت من ضلع آدم (٧٣)، لكنه يذهب إلى أن المرأة عنصر فاعل ومؤثر في الحياة الأسرية، بل يمكنها مشاركة الرجل في أغلب الشؤون الاجتماعية، في جدّه وسعيه (٧٢)، ويذهب أيضاً إلى لزوم تعليم النساء وتربيتهنّ، وإلاّ كان العقل والإحساس الذي خلقه الله فيهنّ ـ كالرجل ـ عبثاً ولغواً(٧٢).

ويشرّح المؤلّف مبرّرات الطلاق في الإسلام وكونه تحت تصرّف الرجل، فيبيّن الحكمة في ذلك (٢٣١، ٢٣٨)، وكذا الحال في دفاعه عن تعدّد الزوجات (٢٠٢ ـ ٢٠٧)، وقانون الإرث (٢٦٠).

ونلخّص ـ في ختام الحديث ـ مهمّ آراء هذا الاتجاه ونظريّاته كالتالي:

١ ـ الاعتقاد بالهوية الإنسانية المتساوية عند الرجل والمرأة.

٢ ـ الاعتقاد بوجود اختلافات بين الرجل والمرأة في بعض المجالات، مثل

الاختلافات الجسدية، والنفسية، والعاطفية، وبعبارةٍ أخرى: يقلّص هذا الاتجاه دائرة الاختلافات هذه نسبةً لما كان يراه الاتجاه الأوّل.

٣. الاعتقاد بجواز المشاركة الاجتماعية للمرأة، بل رجحانها.

٤. تقديم تفسيرات كلامية عقلانية للاختلافات الحقوقية بين الرجل والمرأة.

الاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي: المنهج والخطاب

وما يمكن اعتباره منهجاً لهذا الاتجاه هو:

١ ـ الاهتمام بالنصّ القرآني، سيما ما يتعلّق بشخصية المرأة وحضورها الاجتماعي.

٢. الاعتقاد بضرورة تصفية الأحاديث.

٣ ـ الاعتقاد بضرورة التعقل في فهم النصوص الدينية وتفسير أحكامها كلامياً.

٤. الأخذ بعين الاعتبار تأثير الثقافات غير الدينية، والسعي لتصفيتها و..

الاتجاه الثالث: الاتجاه الفقهي ـ الحقوقي (٢٠٠٠م ـ ....)

برز إلى الواجهة بداية الألفية الثالثة اتجاهٌ جديد، هو الاتجاه الثالث، ويذهب رموز هذا الاتجاه إلى الأخذ بعين الاعتبار الواقعَ ورعاية الأصول والضوابط التي تحكم الفقاهة والاجتهاد، وإعادة قراءة المصادر الدينية، معتقدين أن ذلك يساهم في التوصّل إلى نظريات جديدة على الصعيد الحقوقي.

وفي الحقيقة، يقيم هذا الاتجاه كيانه على أضلاع ثلاثة هي:

١. الأخذ بعين الاعتبار الواقع الخارجي.

٢. مراعاة قواعد الاجتهاد وضوابط الفعل الفقهي.

٣. إعادة قراءة المصادر الدينية من جديد.

لم تصلنا من هذا الاتجاه نتاجات مدوَّنة تتعلّق بشخصية المرأة وهويتها الحقيقيّة، وكذا بعض المجالات الأخرى مثل الأسرة والمشاركة الاجتماعية، إلاّ أننا

نظن أن هذا الاتجاه يتبنّى ـ في الحدّ الأدنى ـ أصول الاتجاه الثاني على صعيد شخصية المرأة وهويتها، فيدافع عن الهوية المشتركة للرجل والمرأة.

كما أننا نرى أن رؤية هذا التيار للفوارق ما بين الرجل والمرأة تظلّ أقلّ مما هو عند الاتجاه الثاني، فضلاً عن الأوّل، وأما على صعيد المشاركة الاجتماعية فلم يصلنا شيء مكتوب وصريح يتحدّث عن ذلك، إلاّ أن لازم بعض الآراء مثل عدم شرطية الذكورة في مرجع التقليد، ورئاسة الجمهورية، والقضاء، والوليّ الفقيه و.. عدم سدّ باب المشاركة بوجه النساء.

أمّا على الصعيد العائلي، فإن لازم بعض النظريات المطروحة لدى هذا الاتجاه هو الاعتقاد بحظٍّ أكبر للمرأة في هذا المضمار، مثل استقلال البنت الباكر في الزواج، وجواز خروج المرأة من منزل زوجها بغير إذنه، وبعض الموارد الأخرى.

ونشرع ـ أولاً ـ بطرح آراء مؤسّسي هذا الاتجاه ورموزه، طبقاً للتسلسل الزمني لنشر أعمالهم، ثم نحاول الخروج بما نستنتجه منهجاً لهذا الاتجاه.

١ ـ نتاجات آية الله الشيخ يوسف الصانعي

آية الله صانعي رائد طرح الآراء الفقهية الجديدة على شكل فتوى في الرسالة العملية في العصر الحاضر، فرغم أنّ طرح الأبحاث النظرية والتحليلية الجديدة المتعلّقة بقضايا المرأة كان أمراً سائداً في جلسات الدرس العلمي أو عبر محاضرات فكرية، إلاّ أن إدراجها في الرسالة العملية على شكل فتوى قلّما نجده فيما يخصّ قضايا المرأة.

طبعت رسالة صانعي العملية عام ١٤١٤هـ، وقد اجتذبت فتواه المتعلقة ببلوغ الفتاة المحافل العلمية والحوزوية.

وبعد ذلك، بتنا نلاحظ آراء أخرى له في هذا المجال، إمّا ضمن استفتاء وعلى شكل فتوى صادرة، أو ضمن حوارات علمية، ويمكننا هنا ذكر حوار أجرته مجلّة «بيام زن» العدد: ٦٣، ٦٤ معه، وكذا فصلية «متين»، العدد الثاني، ربيع عام ١٩٩٩م، كما يلاحظ بعض الموضوعات ذات الصلة في كتابه «فقه الثقلين» (١٥٥ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢٣٠) أيضاً.

والموارد التي يوجد فيها للشيخ الصانعي رأيٌ جديد هي:

١ ـ لا تشترط الذكورة في مرجع التقليد[٨٧]. ٢ ـ لا تشترط الذكورة في الولي الفقيه[٨٨]. ٣ ـ يمكن للمرأة تولّي منصب القضاء[٨٩]. ٤ ـ بلوغ البنت يكون بالحيض، وفي المرحلة اللاحقة بثلاثة عشرة سنة[٩٠]. ٥ ـ دية الرجل والمرأة في قتل الخطأ وشبه العمد متساوية[٩١]. ٦ ـ تجوز إمامة المرأة لجماعة النساء[٩٢]. ٧ ـ يمكن للمرأة تولّي رئاسة الجمهورية[٩٣]. ٨ ـ إن تعدّد الزوجات مشروط بإحراز العدالة ويمكن وضع ذلك في القوانين[٩٤]. ٩ ـ تساوي الرجل والمرأة في الاستفادة من وجود العيب لفسخ النكاح[٩٥]. ١٠ ـ إن اشتراط خروج المرأة بإذن زوجها ثابتٌ حتى يبلغ حدّ أذية المرأة و..[٩٦]. ١١ ـ لا يُشترط إذن الأب في زواج البنت البالغة الرشيدة[٩٧]. ١٢ ـ للصغير والصغيرة حقّ فسخ النكاح بعد بلوغ كلّ منهما[٩٨]. ١٣ ـ ترث المرأة من الأموال المنقولة وغير المنقولة للزوج، غايته أنها في الأموال غير المنقولة ترث من القيمة[٩٩]. ١٤ ـ الحبوة وإن كانت من مختصّات الولد الذكر الأكبر، إلاّ أنها تحسب له من سهمه في الإرث لا خارج السهم[١٠٠].

٢ ـ أعمال الدكتور حسين مهربور (المولود عام ١٩٤٣م)

يسعى د. مهربور في كتابه «حقوق المرأة» الذي طبعته مؤسسة نشر صحيفة إطلاعات الإيرانية عام ٢٠٠٠م، ويشتمل على عشر مقالات كان كتبها في المجلات الداخلية والخارجية وألقاها في ملتقيات ومنتديات مختلفة ما بين عام ١٩٩٣م وعام ٢٠٠٠م... يسعى لفتح نافذة جديدة للاجتهاد فيما يخصّ القضايا الحقوقية للمرأة والتي تحوّلت إلى أزمة وإشكالية في العصر الحديث.

يعتمد مهربور في هذه الموضوعات على القرآن الكريم للوصول إلى رأيه الجديد، مثل مسألة القصاص (٢٤٨ ـ ٢٤٩)، وقضاء المرأة (٣٥٦ ـ ٣٥٨)، وجواز نكاح البنت البالغة الباكرة العاقلة بدون إذن وليّها (٨٤ ـ ٨٥).

كما يحاول د. مهربور التشكيك في بعض الآراء القديمة؛ لتأمين مجال لقراءة جديدة في هذا المضمار، مثل بحثه حول مسألة الدية (٢٧٧ ـ ٢٧٩)، وشهادة المرأة (٣٠٢ ـ ٣٠٣، ٣٠٩ ـ ٣١٠)، وجعل حقّ الطلاق بيد الرجل (١٩٩ ـ ٢٠٣)، وتعدّد الزوجات (١٠٠ ـ ١٠٣).

٣ ـ نتاج آية الله الشيخ إبراهيم الجنّاتي (المولود عام ١٩٣٢م)

يعدّ آية الله الشيخ إبراهيم الجنّاتي من رادة الاتجاه التجديدي الذين حققوا تحوّلاً في مناهج الاجتهاد وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلامي، معتمداً ـ مع الأخذ بعين الاعتبار التحوّلات الحياتية الجديدة ـ على المصادر الأصيلة للاجتهاد، وعلى هذا الأساس الفكري والأداء العلمي لم تغب قضايا المرأة عن أعماله وقراءاته، وبالرغم من عدم وجود كتاب مستقلّ له مختصّ بقضايا المرأة وحقوقها، إلاّ أنّ له مساهمات كثيرة جداً ومشاركات عديدة في ندوات وملتقيات مختلفة، كانت له فيها محاضرات أو مقالات تناول فيها القضايا الحقوقية والفقهية للنساء.

وقد نشرت الرسالة العملية لجنّاتي عام ٢٠٠٢م، كما طبع الجزء الثاني منها، وهو عبارة عن مجموعة استفتاءات، عام ٢٠٠٣م.

وقد طرح آية الله جناتي في رسالته العملية جملةً من الآراء الجديدة، وهي وإن لم تحظ بامتياز علمي وتحليلي، إلاّ أن امتيازها في صدورها على شكل فتاوى وآراء اجتهادية، فمن مزايا هذه الرسالة العملية، إضافةً إلى استعراضها تاريخ الاجتهاد ومراحله (ج١: ٣ ـ ٤٨)، وبيان خصائص الرسالة العملية (ج١: ٤٨ ـ ٥٧)، أنها تبيّن المنهج الاجتهادي الجديد الذي تقوم عليه هذه الفتاوى والآراء.

ونستعرض ـ أولاً ـ ميزات هذا المنهج، ثم نعقب ذلك ـ ثانياً ـ بسرد بعض الآراء والفتاوى المتعلّقة بالمرأة.

ميزات المنهج الاجتهادي الجديد عند جناتي

من المناسب الإشارة سريعاً وعابراً لخصائص هذا المنهج الاجتهادي الجديد، وهي عبارة عن:

١ ـ قيامه في مجال الاجتهاد على أساس الأصول المعتبرة والعناصر الرئيسة للاستنباط، وذلك عقب إعادة النظر، وكذلك رصد الظروف المحيطة بزمن صدور النص ومخاطبه، اعتماداً على منهج أصولي معتدل، يجانب النزعة الإفراطية.

٢ ـ إن هذا المنهج يشهد حضوراً في مجال الاجتهاد، على الصعيدين: النظري

والعملي، وعلى صعيد الفتوى أيضاً، وهو يتجنّب المنهجين: الأخباري والأصولي القائمَين على الاحتياط.

٣ ـ تعميم الأحكام والموازين الاجتهادية للمجال الفردي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والطبّي، والفني، والحكومي، وهذا ما يغدو ميسوراً للمجتهد عندما يتمكّن من فهم ظروف زمانه، وحاجات المجتمع، وقضايا الدولة، بصورة متصلةٍ بمصادر الاجتهاد ومنابعه الرئيسة.

٤ ـ ممارسة عمليات التفريع والتطبيق، أي إعادة الحوادث الواقعة والفروع المستجدّة وإرجاعها إلى الأصول الأساسية، كما وتطبيق القوانين العامّة على مصاديقها الخارجية.

٥ ـ الدراسة الكاملة والمستوعبة لأبعاد القضايا المتناوَلة، ووزنها طبقاً لوقائع الأيّام وظروف العصر، والحقائق الخارجية وخصوصياتها.

٦ ـ دراسة مستوعبة لخصائص موضوعات الأحكام، سواء الخصائص الداخلية والخارجية، وهي التي يلعب تحوّل الزمان وظروفه دوراً كبيراً في تكوينها وبلورتها، وهو ما يبعث على إخراج الموضوع ـ ومن ثم الحكم ـ عن دائرة الأصل الشرعي الأوّل؛ ليدخل تحت أصل أو قاعدة شرعيةٍ أخرى.

٧ ـ دراسة ملاكات الأحكام في غير المسائل العبادية، أي مجال الاجتماع والحكومة، وذلك عبر السبيل العقلي؛ ذلك أن معونة التحليل العقلي هنا يمكنها أن تساعدنا على التوصّل لاكتشاف ملاكات الأحكام وعللها، بحيث يسري الحكم إلى موردٍ آخر لا نصّ فيه عبر اكتشاف سريان الملاك إليه.

٨ ـ رعاية ما تقضيه أحوال المجتمعات والأزمنة في عملية تطبيق الأحكام وإجرائها، ذلك أنه من دون رعاية هذا الأمر من الممكن أن نخرج بنتائج مؤسفة للمجتمع ككل.

نعم، فالمطّلعون يعلمون أن نبيّ الإسلام ﷺ كان يراعي دوماً في تطبيقه للشريعة الإسلامية الإلهية ظروفَ العصر والأوضاع الزمانية، وكذا الأعراف وأحوال الناس، وثمّة نماذج عديدة لهذا الأمر، وكلّ من يريد الاطلاع على هذا الأمر يمكنه

مراجعة كتابنا «المناهج العامّة للاستنباط».

إنّ مراعاة هذا المنهج للمجتهد يمكنها أن تساعده على فهم ظروف العصر وأوضاع المجتمع، وثمّة خصائص أخرى لا حاجة لبيانها الآن.

على أية حال، إن مراعاة هذا المنهج في استنباط الأحكام لا يمكّن المجتهد من حلّ المعضلات الفردية فحسب، بل يجعله قادراً على مواجهة الأحداث والظواهر الاجتماعية والحكومية.

والذي يُلاحَظ أن تنظيم مسائل هذه الرسالة العملية التي جاءت على شكل سؤالٍ وجواب، كان يراعي في بعض المسائل الظروف المذكورة، وهو ما يؤمل أن يكون مفيداً للمؤمنين (ج٢: ٢٥ ـ ٢٦).

أمّا الآن، فنذكر بعض الآراء والنظريات الجديدة عند جناتي فيما يخصّ قضايا المرأة، وهي:

١ ـ لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكراً رجلاً (١: ٦٢).

٢ ـ يشترط في إمام الجماعة: البلوغ، والعقل، والتشيّع الإثنا عشري، والعدالة، وطهارة المولد، والأداء والقراءة الصحيحة للصلاة، وإذا ما كان المأموم ذكراً لزم أن يكون الإمام ذكراً أيضاً (١: ٢٨١).

٣ ـ يجب الستر على المرأة لكلّ بدنها عدا الوجه والكفين عن غير المحرم، إلاّ أنه ليس هناك نوعٌ خاص من اللباس، فيكفي فيه أيّ وسيلة تحقّق الستر، إلاّ أنه لا شك في أن الشادور (العباءة الإيرانية) لباس ساتر جيّد للمرأة، لكن النساء العاملات في المؤسسات الإدارية، والطبّية، والجامعات، وفي الميادين السياسية والاجتماعية يلزمهنّ ارتداء ساتر يحوي تمام الشرائط اللازمة ويكون أفضل من غيره، وهو الذي يمكّنهم أكثر من حفظه ومراعاته (١: ٥٣١ ـ ٥٢٣).

٤ ـ لا مانع من تصدّي المرأة الحائزة على الشروط لمقام القضاء.

٥ ـ لا إشكال في تصدّي المرأة لسائر المناصب الاجتماعية، والسياسية، والعلمية، والثقافية، والفنية، والإدارية، والرئاسية و.. عندما يكون بمقدورها تولّيها والقيام بوظيفتها، مع مراعاة الموازين الشرعية في الستر وغيره.

٦ ـ لا إشكال في مواصلة النساء دراستهنّ وتعليمهنّ في الجامعات وغيرها، حتى لو كان الأساتذة رجالاً، أو كان المشاركون في جلسات الدرس من الرجال أيضاً، بشرط مراعاة الحدود الشرعية في اللباس وغيره.

٧ ـ لا مانع من أن تتعلّم المرأة قيادة السيارة على يد رجلٍ، فتجلس إلى جانبه، بشرط عدم استلزام ذلك لأيّ حرام.

٨ ـ لا يشترط إذن الأب في زواج البنت المدركة تماماً للمصلحة والمفسدة ولا تقع تحت تأثير العواطف والمشاعر، فيكون قرار الزواج في يدها (١: ٥٣٢).

٩ ـ إن الطلاق وإن كان في يد الرجل، إلاّ أن ثمّة موارد وحالات يمكن أن يكون حقّ الطلاق فيها بيد المرأة ومنها:

أ ـ أن يقع ذلك شرطاً في ضمن العقد، إذ يمكن أخذ أيّ شرطٍ في متن العقد لا يكون مخالفاً لطبيعة العقد ذاته، لقد سهّلت الشريعة الإسلامية هذا السبيل ويسّرته حتى يكون بيد الطرف الآخر هذا الحقّ، وتحديد زمان الطلاق، وعليه، يمكن للمرأة الشرط في متن العقد أن تكون وكيلةً عن الزوج في طلاقها، لا فرق بين أن تكون هذه الوكالة مطلقةً، بمعنى أن لها ذلك في أيّ وقت، فتطلّق عنه، أو تكون مشروطةً، بمعنى أن يكون الطلاق مشروطاً بسوء معاملة الزوج أو عدم أدائه للنفقة، أو زواجه من امرأةٍ ثانية.

ب ـ العسر والحرج في الحياة، فحتى لو لم تضع المرأة الشرط المذكور سابقاً ضمن عقد الزواج، يمكن لها إبطال مفعول العقد في الحالات التالية:

أولاً: عدم أداء الزوج الحقوق الواجب عليه أداؤها، ولا يمكن إجباره.

ثانياً: سوء معاملة الزوج ومعاشرته لزوجته بحيث يكون تحمّل ذلك حرجاً على الزوجة.

ثالثاً: الأمراض المعدية العسيرة العلاج والتي تهدّد دوام الحياة الزوجية.

ج ـ غَيبة الزوج وفقدانه ضمن الشروط المحدّدة لذلك.

د ـ حالات وجود العيوب الخاصّة بالزوج والموجبة لحقّ فسخ عقد الزواج من دون إيقاع الطلاق (ج١: ٥٣٤ ـ ٥٣٥).

١٠ ـ يمكن للمرأة ـ ودون رضا الزوج ـ الحيلولة دون الحمل، إلاّ أنه لا يمكن للرجل دون رضا زوجته إجبارها على الحمل، أمّا لو رضيت فلا بأس (١: ٥٣٥).

١١ ـ للمرأة حقّ حضانة الولد الذكر إلى عامين والأنثى إلى سبع سنوات لتنتقل الحضانة بعد ذلك إلى الأب، وهذا الحكم ليس تعبّدياً لا يقبل الإسقاط، إنما هو صرف حقّ من الحقوق.. والقانون المدني يرى ذلك أيضاً.

١٢ ـ لم تشرّع الحضانة للوالد والوالدة بدون قيد أو شرط، إنما كان تقنينها مقيّداً بصلاحية صاحب الحق وقدرته على إدارة أمور من يتولّى حضانته، وعليه فإذا كان الوالد أو الوالدة لا يملكان صلاحية حضانة الولد من الناحية الأخلاقية، والاجتماعية، والدينية وغيرها، أو كانت لديه هذه الصلاحية لكنه لم يقم بوظيفته على الشكل الصحيح اللائق، يسقط حقّه في الحضانة، ويمكن للحاكم الشرعي حينئذٍ إحالة الولد إلى الطرف الآخر أو إلى شخص ثالث.

١٣ ـ إن ظهور البلوغ عند البنت يكون بالعادة الشهرية (الحيض)، أمّا إذا لم تأتها العادة الشهرية لأسباب في الطبيعة أو المزاج أو.. فعليها الرجوع إلى عادة قريباتها، فتجعل عادتهنّ زماناً لبلوغها.

١٤ ـ لابد للمرأة من أخذ إذن الخروج من المنزل إذا كان في خروجها منافاةٌ لحقّ الزوج، أما مع عدم المنافاة فلا يُعتبر إذنه، وعليه، ففي هذه الحالة يمكن للمرأة الخروج من منزلها دون إذن زوجها للتعلّم والتعليم، والقيام بالنشاطات الاجتماعية، أو الأعمال السياسية، مع مراعاة الحدود الإسلامية، وكذلك لها الخروج لزيارة أسرتها من والدها وأمّها و..، دون أن تحتاج إلى شرط ذلك ضمن عقد الزواج (١: ٥٣٧).

الاتجاه الفقهي ـ الحقوقي: المنهج والأسلوب

يؤكّد رجال هذا الاتجاه ـ إلى جانب الالتزام بالضوابط الفقهية المشهورة والقواعد الاجتهادية المسلّمة ـ على جملة نقاط هي:

١ ـ التركيز على القرآن الكريم في الاجتهادات الفقهية والحقوقية.

٢ ـ الأخذ بعين الاعتبار واقع الحياة.

٣ . إعادة النظر بالمصادر والمنابع الدينية.

٤ . التفكيك بين الأحكام الدائمة الثابتة والأحكام المرحلية المؤقتة.

٥ . الاعتقاد بإمكان كشف مقاصد الشريعة وعلل الأحكام في غير العبادات.

وقد سبق أن تحدّثنا عما طرحه آية الله الجنّاتي في بحثه عن سمات المنهج الاجتهادي الجديد، وذكرنا هناك نقاطاً ثماني تعرّض هو لها، والنقاط رقم١، ٥، ٦، ٧، ٨، من تلك النقاط تعبّر عن المحاور الخمسة التي ذكرناها هنا[١٠١].

ومن يُراجع كتاب «حقوق المرأة» للدكتور مهربور يلاحظ مدى إصراره في أكثر الموضوعات التي تناولها على القرآن الكريم، كما تعرّض ـ إجمالاً ـ لهذا الأمر في مقدّمة كتابه، مركّزاً على ملاحظة واقع الحياة والظروف الموضوعية[١٠٢].

والأمر الذي لابدّ لنا من إيضاحه ـ دفاعاً عن أنصار هذا الاتجاه ـ هو أن أخذ الحياة والظروف الموضوعية بعين الاعتبار لا يعني إصدار رأي فقهي على أساس هذا الواقع، وإنما يعني أن هذا الاهتمام من جانب الفقيه يجعله يطلّ بوعي أكبر على مصادر الأدلّة، ولا يعني ذلك أيضاً أن الواقع الحياتي يجب فرضه وإسقاطه على النص الديني، وإنما صيرورة هذا الواقع سبباً لرؤية الزوايا المختلفة للنصوص الدينية، مما يدفع إلى ممارسة مزيد من الدقّة والضبط في الكلمات، والمصطلحات الواردة في النصوص، وكذا بُنية النصوص، وظروف صدورها و..

مساهمات معاصرة في قضايا المرأة

ونستتسب ـ لمواصلة هذا البحث ـ استعراض وجهات نظر بعض الشخصيات الأخرى التي قدّمت مساهمات في قضايا المرأة أيضاً.

١ ـ آراء آية الله الشيخ محمد هادي معرفت

يعدّ الشيخ معرفت من الأساتذة البارزين في الحوزة العلمية، والمراكز التعليمية العالية، وهو فقيه مشهور ومفسّر معروف أيضاً.

وبمراجعة نتاجاته لاحظنا وجود بعض الآراء الجديدة عنده في مسألة المرأة، ومنها:

١ ـ يذهب الشيخ معرفت في كتابه: «شبهات وردود حول القرآن الكريم» إلى أن الآية ٣٤ من سورة النساء، والتي تتحدّث عن ضرب المرأة وتأديبها منسوخةٌ بالنسخ التمهيدي، لذا فهو يرى أن مسألة ضرب المرأة قد نسخت تدريجياً بمرور الأيام من جانب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم[١٠٣].

٢ ـ يرفض العلامة معرفت في مقالةٍ له في مجلّة «دادرسي» التمييز المشهور بين الفقهاء في مسألة عيوب فسخ النكاح بين الرجال والنساء، ويذهب إلى أن هذه العيوب تعدّ سبباً للفسخ بالنسبة للرجل والمرأة معاً[١٠٤].

٣ ـ يأخذ معرفت بنظرية الفيض الكاشاني في مسألة بلوغ البنت، وهو اختلاف سنّ البلوغ باختلاف طبيعة التكاليف، أي أنه في العبادات مثل: الصلاة، والصوم، والحج.. يكون بلوغ البنت بثلاثة عشر عاماً أو بالحيض[١٠٥].

٤ ـ يرفض الشيخ معرفت في مسألة سنّ اليأس للمرأة التفصيل المشهور والقاضي بالتمييز بين المرأة القرشية وغير القرشية، معتبراً ذلك أمراً خارجاً عن البُنية الفسيولوجية العضوية للمرأة[١٠٦].

٥ ـ يثبت حقّ الحضانة للأم إلى سبع سنوات، بلا فرق بين أن يكون الطفل ذكراً أو أنثى[١٠٧].

ويجدر الإشارة إلى تبنّي الشيخ معرفت الرأي المشهور في مسألة قضاء المرأة أو تولّيها المناصب الاجتماعية، من هنا لا يراها صالحةً لتولّي مثل هذه المناصب والمسؤوليات[١٠٨]، كما تبنّى القول المشهور في الإرث، والدية، والشهادة، والطلاق، والحجاب، وتعدّد الزوجات، مشيراً إلى بعض الحِكَم من وراء مثل هذه التشريعات[١٠٩].

وقد ذهب معرفت في تفسير آية: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، إلى اعتبار الدرجة المذكورة القوامةَ وإدارة الرجل شؤون الأسرة، وأنها إنما منحت للرجل لما عنده من عناصر تكوينية تساعده على حمل هذه المسؤولية، ناقلاً عن محمّد عبده أن هذه الآية تضع مسؤوليةً على كاهل الزوج ووظائف، وهي إدارة مسؤولية الحياة العائلية[١١٠].

٢. نظريات السيّد محمد الموسوي البجنوردي

يقدّم السيد محمد البجنوردي في بعض مقالاته وحوارته ومشاركاته في بعض المؤتمرات العلمية بعضَ المواقف من قضية المرأة أبرزها:

أولاً: رفض الرأي المشهور في بلوغ البنت، معتقداً: «أن بلوغ البنت عبارة عن وصولها إلى حدّ من الرشد والنموّ الجسدي والجنسي تصبح مؤهلةً معه للإنجاب.. وعليه فالبلوغ أمر طبيعي تكويني في البشر وليس شأناً تعبدياً، وعليه فلا معنى لأن يتبع هذا الأمر التكويني سنّاً محدّدة»[١١١].

ثانياً: يتحدّث البجنوردي حول آية القوامة فيقول: «إنّها شبهات تلك التي يثيرها بعضهم، وهو أن هذه الآية الشريفة تعلن الرجل زعيماً ورئيساً وآمراً ومسؤولاً عن المرأة في أمر المنزل، والحال أن هذه الآية لا دلالة لها أبداً على ذلك مطلقاً، على أساس أنّ البرهان العقلي يخالف ذلك؛ فالرئيس لا يعني السيد والأفضل، فسيّد القوم خادمهم، ورئيس الجماعة خادم لها، فعندما يقال في أسرة: أيها الأب، الزوج، الرجل! مسؤولية الإنفاق عليك، فلا ينبغي أن يُفهم ذلك أنه الأفضل في الأسرة أو أنه أعقل أفرادها، إنما ذلك أمر عقلاني وعرفي.

إنني أعتقد أن الآية لا تنفصل عن حكم العقلاء، فبإمكانك أن تسأل أي عربيّ لا يحمل خلفيةً في هذا الموضوع: ما معنى هذه الآية؟ فسيقول: يقومون بأمور النساء في إنفاقهم ومعاشهم[١١٢].

ثالثاً: وفي موقفه من الانضمام إلى لجان محو تمام أشكال التمييز ضدّ المرأة، يذهب البجنوردي إلى: «أنه يمكننا الاعتراف بذلك مع إبداء تحفّظات الشرع؛ انطلاقاً من الرؤية المتفائلة التي يحملها الفقهاء لعنصري الزمان والمكان وللفقه الحكومي أيضاً»[١١٣].

رابعاً: يتحدّث البجنوردي في حوارٍ له مع فصلية «فرزانه»، في عددها الثامن، شتاء عام ١٩٩٦م فيقول: «.. لكنني قلت لكم: ليس كلّ ما هو في الفقه جزءٌ من الدين؛ وذلك أننا نحن الشيعة نعتقد بأنّ المجتهد يخطئ ويصيب، فكثيرة هي الموارد التي تعتبر فقهياً حقوقاً خاصة بالرجل أو المرأة أو ينظر إليها على أنها تختلف بين

الرجل والمرأة يمكن إعادة النظر فيها، إنها قابلة لإعادة بحثها ودراستها مجدّداً، مثل مسألة شهادة المرأة، وكذلك إرث الزوجة من زوجها المتوفى، وكيفية القصاص وألوانه، ومسألة الديات، وتولّي المرأة القضاء، ومسائل أخرى أيضاً مرتبطة بحقوق المرأة في الفقه المدني والجزائي.. إنّ العالم اليوم ينظر إلى هذه الأحكام على أنها تمييز ضدّ المرأة، إنني أعتقد أنه لو أعاد الفقهاء والحقوقيون النظر في هذه الموارد، ثم وردوها مرّةً أخرى برؤية منفتحة فإن كثيراً من هذه الأحكام سوف يتغيّر.. وعليه، أعتقد أن بالإمكان إجراء تغييرات في المواقف الفقهية من الكثير من الأحكام التي يُنظر إليها اليوم تمييزاً ضدّ المرأة»(١١٤).

خامساً: ويقول البجنوردي في الحوار المذكور عينه: «يقولون في الفقه: إن بإمكان الوالد أو الجدّ للأب عقد قران ابنته البالغة من العمر ثلاث أو أربع سنوات على رجلٍ يبلغ من العمر ثلاثين أو أربعين سنة، إنني أرى هذا العقد باطلاً من أساسه؛ وأذهب إلى أنه حيث كان العقد والزواج أمراً عقلانياً فإذا رأى العقلاء هذا العقد عديم المضمون والفائدة فسوف يكون عقداً باطلاً لا يملك من الصحّة شيئاً»(١١٥).

سادساً: ويقول أيضاً: «إن الحكم بكون دية الرجل على الضعف من دية المرأة مسبّب عن تولّي الرجل مسؤولية الإنتاج الاقتصادي فيما المرأة ليست كذلك، وإنما هي مستهلكة فقط، فإذا ما بلغنا عصراً صارت فيه المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج الاقتصادي، فغدت منتجةً، ولم تعد أقلّ من الرجل، فمن الممكن أن يترك ذلك أثراً على قوانين الدية، فالموضوع مرتهنٌ لنمط استنتاجاتنا من الأدلّة، إن لديّ كلاماً وبحثاً في مسألة النفقة، وأنّها تقع على عاتق الرجل، إنني أحتمل رجوع هذا الحكم إلى عدم كون المرأة متحمّلةً لأيّ مسؤولية في ذلك المجتمع، فلم تكن منتجةً بل كانت مستهلكة، وأحتمل أنه لو حصل تحوّل في وضع المرأة بحيث صارت منتجةً اقتصادياً كالرجل، وفاعلة في النموّ الاقتصادي فلن يظلّ الوضع كذلك بحيث تظلّ تقول: إنّ نفقة المرأة على الرجل.

إن الآية الشريفة تقول: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، إنها تذكر أن سرّ قوامة الرجل هو إدارته الاقتصادية للمنزل،

فحيث كانت النفقة من شؤونه وعليه، فإذا ما رفعنا النفقة فمن الطبيعي أن ترتفع المسؤولية والإدارة، ذلك أن الآية تبيّن أن قوامية الرجل مبنيّةٌ على إنفاقه.

واليوم انظروا في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية، فحالها ليس قائماً على كون نفقة المرأة على الرجل، في المجتمعات التي يعمل فيها الرجل والمرأة معاً ويؤمّنان مصاريف الحياة ومستلزماتها المادية، بل إن الحال عملياً كذلك في إيران؛ فالنساء عندما يعملن تدخل أموالهنّ إلى الأسرة، ويتداول الطرفان: الرجل والمرأة، هذا المال داخل المنزل.

إننا الآن ندرس الموضوع دراسةً نظرية، ومن وجهة نظري لابدّ من التركيز على هذا الموضوع، وهو هل تظلّ مسؤولية النفقة على الرجل في المجتمعات التي تساهم فيها المرأة ثقافياً وزراعياً وصناعياً؟! إنّ هنا تمييزاً لصالح المرأة، فنحن نحمّل الرجل متاعب النفقة على نفسه وعليها أيضاً، إنّ رأيي هنا أنه لابد من البحث الجادّ في هذا الموضوع، ولا بدّ أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف الحالية من ناحية الأوضاع الاقتصادية والتحوّلات الاجتماعية»(١١٦).

سابعاً: وحول إدارة الرجل للأسرة، يتحدّث بجنوردي في الحوار نفسه فيقول: «إنني على إيمان بأنه لا يلزمنا القول دائماً بأنّ إدارة الأسرة مسؤولية الرجل، وأنّ القرارات لابد أن يتخذها شخصٌ واحد، فأوضاع الأسر مختلفة، فإذا ما واجهتم في موضعٍ ما امرأةً أقدر من زوجها على تدبير العيش وإدارة الشؤون الأسرية فإن عليكم القول بأنّ مدير هذه الأسرة هو المرأة، إنّ هذا الأمر شبيهٌ بإدارة المجتمع، إننا في إدارة المجتمع ككل نبحث دائماً عمّن يملك إدارةً أقوى، فإذا ما خرجنا بنتيجةٍ تقضي بأنّ إدارة الأسرة ليست من مستدعيات الرجولة، وإنما هي نتيجٌ طبيعيٌ للنفقة التي يقدّمها الرجل، وأنّ مسألة النفقة هذه لن يغدو لها وجود عندما تكون المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج، فعند ذلك يمكننا القول: إن إدارة هذه الأسرة لابد أن نكلها إلى من هو أفضل من غيره في إدارة أمر المجتمع، تماماً كإدارة المدن أو البلاد، فكلّ من كانت نشاطاته الإدارية أفضل كان أليق بصفة المدير واسمه، إنني أعتقد أن الموضوع خاضع للتحوّل، فإدارة الأسرة لا هي من مختصّات المرأة ولا الرجل، إنما هي أمرٌ توافقي تواضعي تعاقدي»(١١٧).

ثامناً: وحول تمكين المرأة نفسها جنسياً يقول: «لا أعتقد أنه كلّما أراد الزوج. ولو بشكلٍ غير متعارف ـ مقاربة زوجته لزمها الاستجابة له، إنّ هذا الأمر ثنائيّ الطرفين، ففي بعض الظروف لا تتمكّن المرأة من الاستجابة أصلاً، أو تكون رغبة الزوج غير عادية تزيد عن الحدّ المعقول، وهنا لا تصبح المرأة ناشزةً، فعلى المرأة أن تمكّن نفسها للزوج ضمن الحال المتعارفة لدى سائر النساء اللواتي يعشن ظروفها، نعم في بعض الأحيان تأبى المرأة عن تمكين زوجها هادفةً إيذاءه أو الضغط عليه أو .. فتستفيد من هذا الموضوع سلاحاً لها، نعم في حالةٍ من هذا النوع يمكن للرجل الرجوع إلى القاضي وتقديم شكوى ضدّ زوجته»(١١٨).

تاسعاً: وحول خروج المرأة من منزلها بدون إذن زوجها يقول: «ما أذهب إليه أنّ للمرأة الخروج من منزلها إلاّ إذا كان في خروجها ما ينافي حقّ الزوجين، كما لو كان الرجل في المنزل ويريد أن يكون مع زوجته، أمّا عندما يكون الزوج نفسه في عمله، وأرادت المرأة الخروج من المنزل لعملٍ خارجه معيّن دون أن ينافي خروجها حقوق زوجها وشأنه فلا يُشترط إذن الزوج في هكذا حال، إن هذا ما أعتقد به في هذا الأمر»(١١٩).

مواقف للبجنوردي توحي بآراء مختلفة

وتجدر الإشارة إلى أن السيد البجنوردي كان أجرى حواراً مع مجلّة «كتاب نقد» عام ٢٠٠٠م، تعرّض فيه لبعض قضايا المرأة، إلاّ أنّ ما جاء في هذا الحوار ينافي بعض ما جاء في حواره السابق، فهو يقول مثلاً: «في تقنيات العالم اليوم تلاحظ خصوصيات الأفراد، ويكون لها تأثير، نعم على مستوى الحقوق العامّة لا تؤخذ خصوصيات الأفراد بعين الاعتبار؛ ذلك أنه نوع من الطبيعة الإنسانية، ولا علاقة للأمر بالأمور الجنسية، لهذا تكون الحقوق متساوية.

أما في الحقوق الشخصية، فإن جنس الإنسان وسائر خصوصياته الفردية تترك تأثيراً، وقد أبدى الإسلام هنا نوعاً من الظرافة والدقة، فقد وضع النفقة مثلاً ضمن مسؤوليات الرجل وكذا المسؤوليات الاقتصادية، كما وضع دية العاقلة على عاتق الرجل، وعندما يجعل إرث المرأة على النصف من إرث الذكر فإنما ذلك لأن المرأة لا

تتحمّل أيّة مسؤولية اقتصادية، وهذا معناه أن إضافة سهم الإرث للرجل لم يكن نوعاً من الامتياز له، وإنما هو أمرٌ نشأ من تناسب الوظائف والصلاحيات.

إن المقنّن هنا ينظر إلى الأمور نظرةً واقعية، وهي أن هذا الإنسان هو الذي يؤمّن لقمة العيش لهذا المنزل، بل يتحمّل مسؤوليات اقتصادية أخرى أيضاً، أمّا النساء فلسن ملزمات بأيّ مسؤولية من هذا النوع، فأن تقول ذلك لأيّ عاقل لن يرفضه، فقولنا ببعض الاختلافات ليس تمييزاً.

ومن هذا الباب مسألة الاختلاف في الديات، فهي لا تعني منحةً من الاعتبار الإنساني للرجل، إنه اشتباهٌ ما يفعله بعضهم من تصوّر أنه حيث كانت دية المرأة على النصف من دية الرجل إذاً فالرجل أفضل، إنّ هذه الأمور ليست معايير الفضل والفضيلة، وإنما ملاك التوازن بين الحقوق والواجبات، وهنا بالضبط تتحقق العدالة، فقول البارئ تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ هو عين العدل والإنصاف، ولو قال غير ذلك لكان مخالفاً للعدالة.

مجلّة كتاب نقد: إنهم يقولون: إننا نضع النفقة عن كاهل الرجل، ونستبدلها بالمساواة في الإرث.

آية الله بجنوردي: إنّ هذا الأمر ليس بيدي ولا بأيديكم أن نضع أو نرفع، إنهم ولا أيّ شخص آخر من حقّه أو هو مجازٌ في فعل ذلك، إن هذا ما قالته الشريعة، أفهل لنا الحقّ في الرفع والوضع؟! وهل سيكون ذلك بنفع المرأة؟!

مجلّة كتاب نقد: يدّعي اليوم بعض أدعياء الفكر الجديد أنه لو تمكّنا من إيجاد تحوّل في الفقه الشيعي بأن نرفع النفقه ونطالب المرأة بكسب المال لحاجياتها، فإنّ بالإمكان ـ في المقابل ـ أعلان التساوي في الدية والإرث بين الطرفين، فماذا نقول لهؤلاء؟

آية الله بجنوردي: لابد أن نقول لهؤلاء: لا يحقّ للفضولي ذلك، إنها فضولية، فعندما أقررنا بالشريعة لزمنا الأخذ بها، إنّ لديها أحكاماً ثابتة ولا يمكننا التدخل في القوانين الثابتة، نعم، لو تغيّر الموضوع في المسائل العامة، كما قال الإمام الخميني بدخالة الزمان والمكان في الاجتهاد يمكن (نعم، كان مقصود الإمام الخميني أنّ

تبدّل الموضوع يبدّل الحكم، وإلاّ فإن تبدّل الحكم دون تبدّل موضوعه محال؛ إذ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فحتى النبي ﷺ لا يمكنه تبديل الحكم إلاّ عبر النسخ، ومعنى ذلك أن الحكم الصادر من الله تعالى لا يمكن لغير الله تبديله أو رفعه أو إبقاءه، أمّا أنا وأنت فلا يمكننا فعل ذلك).

إنّ هذا الكلام ليس فكراً جديداً إنما هو تلاعبٌ بأحكام الله تعالى، فلا يمكننا تغيير الأحكام الإلهية في قضايا الرجل والمرأة، ولا حقّ لنا في ذلك، فالله نفسه يقول: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء﴾، أي أنّ مسؤولية الأسرة مادياً ترجع إلى الرجل، ولا ينبغي أن تُجبر المرأة على العمل، فلا يمكن أن نقول: إنّ هذه الآية تعني كذا وكذا، أو كذا وكذا، إن ذلك لعبٌ وتسلية بأحكام الله.

مجلّة كتاب نقد: ماذا لديكم في مسألة «الشهادة»؟ فقد ورد في القرآن الكريم حكمٌ صريح حولها، إلاّ أنّ لديكم كلاماً في هذا الموضوع في مكان آخر، ما تعليقكم؟

آية الله بجنوردي: العياذ بالله؟! إذا ما قال شخصٌ كلاماً مخالفاً للقرآن والشرع المقدّس فسيكون منكراً للضروريات، إن ما قلته ـ وهو مجرّد احتمال فقهي لتثار المسألة في دائرة التداول ـ إنها شبهة في «استيفاء الشهادة» لا في بيان قاعدتها، فعندما لا يكون هناك رجلان يؤتى بالمرأتين ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأخرى﴾، فإذا نسيت واحدة فهنا ذكّرتها الثانية، ومعنى ذلك أن المقام هو مقام استيفاء الشهادة، ونحن نحتمل أنه عندما يكون الأمر في مقام الاستيفاء فقد لا تكون المسألة قاعدةً كلية عامة لنجعل حكم الله دائماً قائماً على اعتبار شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، وللحالات كافّة، وأكرّر فهذا طرحٌ للمسألة لا أنه اعتقادٌ لي»[١٢٠].

خاتمة في مساهمات عربية جادة في قضايا المرأة

٣ ـ أعمال آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين[١٢١]

الشيخ شمس الدين من المجتهدين والفقهاء الشيعة اللبنانيين، كان يرأس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان.

ترك لنا العلامة شمس الدين سلسلةً من أربعة مجلّدات حملت عنوان: «مسائل

حرجة في فقه المرأة المسلمة»، تعرّض فيها بالبحث والتحليل الفقهيّين لبعض قضايا المرأة، وهي: الستر والنظر، أهليّة المرأة لتولّي السلطة، عمل المرأة، حقوق الزوج والزوجة.

وقد تعرّض شمس الدين في هذا الكتاب لبعض الأسس الرائجة في الاجتهادات الفقهيّة، وأهم رأي في هذه السلسلة برز في مسألة أهلية المرأة لتولّي السلطة، وهو الموضوع الذي خصّص له شمس الدين جزءاً كاملاً من هذه السلسلة، وقد بحثت حول نتاج شمس الدين هذا بحثاً مفصّلاً في كتابي «المرأة في الفكر الإسلامي»[١٢٢].

٤ ـ العلامة السيد محمد حسين فضل الله

يعدّ العلامة فضل الله من الفقهاء الشيعة البارزين في لبنان، وعلاوةً على آرائه الجديدة في قضايا المرأة، تعرّض فضل الله لهذا الموضوع في عددٍ من أعماله المنشورة، منها:

١ ـ كتاب «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي»[١٢٣]، الذي تحدّثتُ عنه مفصّلاً في كتابي: «المرأة والثقافة الدينية»[١٢٤].

٢ ـ كتاب «دنيا المرأة»[١٢٥]، الذي طبع عام ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، كما ترجم إلى اللغة الفارسية تحت عنوان «دنياي زن»[١٢٦].

٣ ـ كتاب «تأمّلات إسلامية حول المرأة»[١٢٧]، وقد ترجم هذا الكتاب السيد مجيد مرادي إلى اللغة الفارسية، وطُبع في مجلّة «بيام زن» من العدد ٣٢ ـ ٤٥.

٤ ـ كتاب «وضع المرأة الحقوقي بين الثابت والمتغير»[١٢٨].

وقد كرّر العلامة فضل الله في حوارٍ أجرته معه مجلّة «بيام زن» في أعدادها: ٨٥، ٨٦، ١٠٢، بعض آرائه ونظريّاته وأسباب توجّهه هذا.

ونذكر هنا بعض الآراء التي طرحها هذا الفقيه اللبناني في كتابه: «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي»، وهي:

١ ـ يمكن للمرأة تولّي السلطة والحكومة، ويرى أنّ دليل المنع عن ذلك روايةٌ وردت في كتاب البخاري، إلاّ أنها ترجع إلى ظروف خاصة، فلا يمكن تعميم مدلولها، وإضافةً إلى ذلك يؤيّد القرآن الكريم تولّيها السلطة عبر قصّة سليمان وبلقيس (٢٩ ـ ٣١)، وإذا لم تعهد للنساء أمور السلطة في التاريخ الإسلامي فلا يشكّل

ذلك دليلاً على المنع، بل كانت أسبابه نابعةً من الأعراف والعادات آنذاك (٦٨ ـ ٦٩).

٢ ـ يمكن للمرأة تولّي سدّة القضاء، والاشتغال بالحكم بين الناس في المحاكم، ودليل المنع عن ذلك مجرّد حديث ضعيف لا يصحّ الاستناد إليه (٣٢ ـ ٣٣، ٧٢).

٣ ـ إذا لم يوفّ رجلٌ إلى زوجته حقوقها الجنسية يمكن للمرأة مقابلته بالمثل، وقد أيّد فقهاء مثل السيد محسن الحكيم والشهيد محمد باقر الصدر هذا الرأي (٦١ ـ ٦٢).

٤ ـ تتساوى المرأة والرجل في الحقوق الجنسية، تدلّ على ذلك آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وقد خالف فضل الله بهذا القول مشهور الفقهاء (٦١).

٥ ـ يذهب السيد فضل الله إلى عدم انسجام ما جاء في نهج البلاغة حول نقصان عقل النساء وإيمانهنّ مع تعليلاته، ولهذا لابدّ من ردّ علم هذه النصوص إلى أهلها (٦٦).

٦ ـ لا مانع من أن تصبح المرأة مرجعاً للتقليد (٦٨).

٧ ـ يرى فضل الله أن حديث: «خيرٌ للمرأة أن لا ترى الرجل وأن لا يراها الرجل» حديثٌ غير صحيح، كما ينقل عن آية الله الخوئي اعترافه في أبحاثه الفقهية بضعف سند هذا الحديث، كما يذهب فضل الله إلى عدم إمكان الأخذ بمدلول هذا الحديث؛ ذلك أنّ السيدة الزهراء عليها السلام كانت ترى الرجال، كما أن النبيّ صلى الله عليه وآله كان يرسل إلى الحرب بعض النساء لمداواة الجرحى (٧٣ ـ ٧٤).

٨ ـ تعدّ آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، حاكمةً على تمام ألوان العلاقة بين الرجل والمرأة، وأنّ الدرجة التي للرجل على المرأة هي حقّ الطلاق ومسؤوليّة النفقة (٨٦).

٩ ـ لا دليل على حرمة اختلاط الرجال بالنساء بشكل عام، إنّما الحرام إبراز الذكورية والأنوثة في العلاقات الاجتماعية، فإذا بدا الرجل والمرأة بشريّين في علاقاتهما على وفق الطبيعة الإنسانية فلا دليل على الحرمة حينئذٍ (٨١ ـ ٨٢).

١٠ ـ لا يوافق فضل الله الرأيَ المشهور في بلوغ البنت، رغم أنّه يصرّح بأنه لم يُصدر فتوى في هذا المجال بعد (٩٠).

وفي الختام، آمل أن أكون قد وفّقت لعرض تقرير إجمالي عام، وفي الوقت نفسه دقيق وأمين ومنصف، للآراء والاتجاهات السائدة، راجياً أن تكون هذه الدراسة بدايةً وأرضية تمهّد لمزيد من التحليل المعمّق والنقد المركّز والعرض العلمي لجملة القواعد والضوابط في هذا المضمار.

* * *

الهوامش

١ ـ خاطرات تاج السلطنة: ٩٨.
٢ ـ المصدر نفسه: ٩٩.
٣ ـ المصدر نفسه: ١٠٠.
٤ ـ المصدر نفسه: ١٠١.
٥ ـ مجلّة: نيمه ديكَر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ . ش / ١٩٩٢م، ص١٤ ـ ١٥.
٦ ـ راجع: مجلّة كلك، العدد: ٥٥ ـ ٥٦: ٤٥ ـ ٤٦، زن در جامعه قاجار (المرأة في المجتمع القاجاري).
٧ ـ راجع: مجلّة نيمه ديكَر، العدد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ . ش / ١٩٩٢م، مقالة: تأملي در تفكر اجتماعي وسياسي زنان در انقلاب مشروطه: ٧ ـ ٢٨، وانجمن سراى زنان در عصر مشروطه: ١٧، ٥٣.
٨ ـ رويا روي زن ومرد در عصر قاجار: ١٦.
٩ ـ المصدر نفسه: ١.
١٠ ـ المصدر نفسه: ٨؛ ومعايب الرجال في الردّ على تأديب النسوان: ٣.
١١ ـ معايب الرجال: ٥٤.
١٢ ـ المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٥.
١٣ ـ مجلة نيمه ديكَر، العددد ١٧، شتاء ١٣٧١هـ . ش / ١٩٩٢م، مقالة: ميرزا فتح علي آخوند زاده ومسألة زنان: ٢٩ ـ ٣٤.
١٤ ـ هفت بهشت: ١٣١ ـ ١٢٢؛ ونيمه ديكر، العدد ١٤، ربيع ١٣٧٠هـ . ش / ١٩٩١م، ص٧٩.
١٥ ـ بيروين اعتصامي من أشهر شعراء إيران في القرن العشرين (المترجم).
١٦ ـ فهرست كتاب هاي چابي فارسي ١: ١٢٧١، حجري، جيبي: ٨٢؛ روياروي زن ومرد در عصر قاجار: ١٦، نقلاً عن: از تا نيما ٢: ١١٣، ويجدر التذكير بأنّ كتب قاسم أمين قد ترجمت مرة ثانيةً لاحقاً على يد السيد أحمد المهذب (١٣٣٦هـ . ش/ ١٩٥٧م)، وذلك بطلب من وزارة الثقافة في حكومة الشاه رضا خان البهلوي، وقد نشرت تحت عنوان: در زن وآزادي وزن امروز، وقد حصل النشر في ١٩ صفحة، وفي عام ١٣١٦هـ . ش / ١٣٣٧م في ١٨٩ صفحة، انظر: فهرست كتاب هاي جابي فارسي ٦: ٢٧٨٢؛ والرسائل الحجابية ١: ٤٣ ـ ٤٤.

١٧ ـ وقد طبع هذا الكتاب بهذه المواصفات: جريان شناسي دفاع از حقوق زنان، إبراهيم شفيعي سروستاني، مؤسسة فرهنكي طه، قم، ١٣٧٩هـ . ش / ٢٠٠٠م.
١٨ ـ جريان شناسي دفاع از حقوق زنان: ٥٩ . ١٤٣.
١٩ ـ الكوى جامع شخصيت زن مسلمان، محمد تقي سبحاني، مركز مديريت حوزهاي علميه خواهران، قم، ١٣٨٢هـ . ش / ٢٠٠٣م.
٢٠ ـ المصدر نفسه: ١٣ . ٤٤.
٢١ ـ البقرة: ٢٨٢.
٢٢ ـ الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٨٨.
٢٣ ـ سوف نتعرّض لهذا الكتاب لاحقاً.
٢٤ ـ شخصيت وحقوق زن در إسلام، انتشارات علمي فرهنكَي: ٤٣ . ٤٨، ٥٢ . ٥٣، ٦١ . ٦٢، ٨١، ١٩٣.
٢٥ ـ زن در سخن وسيره إمام علي، دانشكَاه علامه طباطبائي: ١٥ وما بعد.
٢٦ ـ الملا أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية.
٢٧ ـ رسائل الجرجاني: ٦٠.
٢٨ ـ الأسفار الأربعة ٧: ١٣٦.
٢٩ ـ هذه الإحصاءات مبنية على كتابين نُشرا حول موضوع الفوارق بين الرجل والمرأة، وسوف نتعرّض لهما قريباً.
٣٠ ـ الطوسي، المبسوط ١: ١٨٤.
٣١ ـ النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٢٨٩.
٣٢ ـ المبسوط ٦: ٨.
٣٣ ـ الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٨٠.
٣٤ ـ العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٢٣.
٣٥ ـ الرسائل الحجابية ١: ٦٩.
٣٦ ـ راجع: الرسائل الحجابية: ٨١ . ٣٤٤.
٣٧ ـ طومار عفت: ٨.
٣٨ ـ الرسائل الحجابية ١: ٣٤٧.
٣٩ ـ المصدر نفسه: ٥٣٧.
٤٠ ـ المرأة المسلمة: ١٩٠ . ١٩١.
٤١ ـ المصدر نفسه: ١٩١.
٤٢ ـ المصدر نفسه: ١٩١ . ١٩٢.
٤٣ ـ الحجاب في الإسلام: ١٠١.
٤٤ ـ فهرست كتاب هاي جابي فارسي ٢: ٢٧٨١.
٤٥ ـ أجوبة الأستاذ: ٧.

٤٦ ـ المصدر نفسه: ٢٢.
٤٧ ـ مزاياى زن ومرد در إسلام: ٢.
٤٨ ـ المصدر نفسه: ٣.
٤٩ ـ المصدر نفسه: ١٥.
٥٠ ـ رسالة بديعة: ١٤٠.
٥١ ـ كامش جمعيت ضربه أي سهمكين: ١٧٤.
٥٢ ـ النساء في أخبار الفريقين: ٣.
٥٣ ـ طومار عفت: ٣٣.
٥٤ ـ المصدر نفسه: ٦٤ ـ ٦٥.
٥٥ ـ الرسائل الحجابية: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.
٥٦ ـ زن وانتخابات: ٨٧.
٥٧ ـ المصدر نفسه: ٢٢ ـ ٣٢، ٨٥، ٨٩ ـ ٩٠.
٥٨ ـ الطهراني، رسالة بديعة: ١٤ ـ ١٥.
٥٩ ـ المصدر نفسه: ١١.
٦٠ ـ الرسائل الحجابية ١: ٥٥٦ ـ ٥٦١.
٦١ ـ مزاياي زن ومرد در إسلام: ١.
٦٢ ـ الحجاب في الإسلام: ٤١.
٦٣ ـ المصدر نفسه: ٤١ ـ ٤٤.
٦٤ ـ محمد باقر المجلسي، بيست وپنج رساله فارسي: ٢٨٩ ـ ٢٩٢.
٦٥ ـ باسخ هاي استاد: ٧.
٦٦ ـ هما رمضاني، لوايح آقا شيخ فضل الله نوري: ٢٨.
٦٧ ـ مجلّة كلك، العدد: ٥٥ ـ ٥٦، مقالة: «زن در جامعه قاجار»: ٤٥.
٦٨ ـ تبيان، دفتر هشتم: ٢٤٢ ـ ٢٤٧.
٦٩ ـ المصدر نفسه: ٢٤١.
٧٠ ـ راجع حول بعض المواقف المختلفة والمتعارضة للإمام الخميني: حسين سيمائي، ثابت ومتغير در انديشه سياسي إمام خميني، فصلية «حكومت إسلامي»، العدد ١٢: ٤٨٠.
٧١ ـ المصدر نفسه: ٢٧٢.
٧٢ ـ دائرة المعارف تشيع ٤: ٥٧٦.
٧٣ ـ فهرست كتاب هاي چابي عربي: ٩٤.
٧٤ ـ الميزان ٢: ٢٦٠ ـ ٢٧٨.
٧٥ ـ المصدر نفسه: ٢٦٩.
٧٦ ـ المصدر نفسه: ٢٧٥.
٧٧ ـ المصدر نفسه: ٢٧١.

٧٨ ـ المصدر نفسه: ٢٧٣.
٧٩ ـ المصدر نفسه ٤: ١٧٨ ـ ١٩٨.
٨٠ ـ المصدر نفسه: ٢١٢ ـ ٢٢٣.
٨١ ـ المصدر نفسه: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.
٨٢ ـ راجع: نظام حقوق زن در إسلام: ٢٦ ـ ٢٩، مجموعة آثار ١٩: ٣٧ ـ ٤٠.
٨٣ ـ فهرست كتاب هاي چابي فارسي ٤: ٤٧٢٨.
٨٤ ـ لمزيد من الاطلاع على نظريات الأستاذ مطهري حول المرأة راجع: زن وفرهنك ديني، مهدي مهريزي، زن در آثار شهيد مطهري: ١٤٩ ـ ١٥٧.
٨٥ ـ زن، مجموعه آثار ٢١: ٤.
٨٦ ـ راجع: مجموعة مقالات كنكره بين المللي جايكاه ونقش زن از ديدكاه إمام خميني، مجلدين، مهر ماه ١٣٧٨هـ . ش / ١٩٩٩م؛ وإمام خميني والكوهاي دين شناخت در مسائل زنان، سيد ضياء مرتضوي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٨٢ / ٢٠٠٣م؛ ومدل اجتماعي جايكاه ونقش زن مسلمان در جامعه إسلامي بر أساس ديدكاه إمام خميني، فاطمة صفوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، ١٣٦٩ ـ ١٣٧٠هـ . ش / ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م.
٨٧ ـ الرسالة العملية: ٦، مسألة: ٢؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ٢٠.
٨٨ ـ فصلية «متين» العدد ٢: ٢٠ ـ ٢١.
٨٩ ـ المصدر نفسه: ٢١.
٩٠ ـ الرسالة العملية: ٥١٤؛ مسألة: ٩٢؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ١١.
٩١ ـ الرسالة العملية: ٥١٥، المسألة: ١٠١؛ وفصلية «متين»، العدد ٢: ٢٦؛ وفقه الثقلين، كتاب القصاص: ١٦٢ ـ ٢٠٤، ٢٠٨ ـ ٢٣٠.
٩٢ ـ الرسالة العملية: ٢٢٣؛ مسألة: ١٤٤٣.
٩٣ ـ فصلية «متين»، العدد ٢: ٢١.
٩٤ ـ شهرية «پيام زن»، العدد ٦٤: ٧ ـ ٨.
٩٥ ـ المصدر نفسه: ٩؛ ورسالة توضيح المسائل: ٣٨٣.
٩٦ ـ المصدر نفسه، ورسالة توضيح المسائل: ٣٩٧.
٩٧ ـ المصدر نفسه: ١٠؛ ورسالة توضيح المسائل: ٣٩٢.
٩٨ ـ المصدر نفسه.
٩٩ ـ المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢، والرسالة العملية: ٤٦٢.
١٠٠ ـ المصدر نفسه: ١٢.
١٠١ ـ الرسالة العملية ٢: ٢٥ ـ ٢٦.
١٠٢ ـ مهرپور، حقوق زن: ٢٥ ـ ٢٦.
١٠٣ ـ شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٥٧ ـ ١٥٨؛ وفصلية: پژوهشهاي قرآني، العدد ٢٥ ـ ٢٦: ٤٦.

١٠٤ ـ مجلة دادرسي، العدد ٣: ٥ ـ ٨، عام ١٩٩٧م.

١٠٥ ـ بلوغ دختران: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ ومجلّة الفكر الإسلامي، العدد ٣ ـ ٤: ٥٨ ـ ٥٩.

١٠٦ ـ المصدر نفسه: ٥٤.

١٠٧ ـ شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٣٩.

١٠٨ ـ فصلية «حكومت إسلامي»، العدد ٤: ٣٩ ـ ٥٤.

١٠٩ ـ شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٢٤، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٩، ١٥٨، ١٦٢.

١١٠ ـ المصدر نفسه: ١٢١.

١١١ ـ فصلية فرزانه العدد ٨: ٢١ ـ ٢٤.

١١٢ ـ مجلّة زنان، العدد ٢: ٢٨.

١١٣ ـ فصلية «ياس نو»، العدد: ١٣٧: ١٥، ٢٠٠٣م.

١١٤ ـ مجلّة فرزانه، العدد ٨: ١٠.

١١٥ ـ المصدر نفسه: ١١.

١١٦ ـ المصدر نفسه: ١١ ـ ١٢.

١١٧ ـ المصدر نفسه: ١٢.

١١٨ ـ المصدر نفسه: ١٤.

١١٩ ـ المصدر نفسه.

١٢٠ ـ مجلة كتاب نقد، العدد ١٧: ١٧ ـ ١٨، شتاء ٢٠٠٠م.

١٢١ ـ حيث كان موضوع هذه المقالة هو النظريات السائدة في إيران اليوم، لهذا ذكرنا الفقيه شمس الدين والعلامة فضل الله ملحقات فيها.

١٢٢ ـ زن در انديشه إسلامي: ٢٢.

١٢٣ ـ صدر عن دار الثقلين، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

١٢٤ ـ زن وفرهنك ديني: ١٣٧ ـ ١٤١.

١٢٥ ـ صدر عن دار الملاك، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

١٢٦ ـ دنياي زن، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، ٢٠٠٤م.

١٢٧ ـ صدر عن دار الملاك، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

١٢٨ ـ صدر عن دار الثقلين، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

القصاص في الفقه الإسلامي
إبطال نظرية الفارق الجنسي والديني

الشيخ يوسف الصانعي(*)

ترجمة: حيدر حب الله

مدخل

حرمة الإنسان وكرامته من الأصول الأساسية المسلّمة في الديانة الإسلامية، فنفس الإنسان، وعرضه، وكرامته، وماله وثروته، ورأيه وعقيدته.. كلّها ذات حرمةٍ وتقدير، ومن الواجب رعاية هذه الحرمة وحفظها، وقد شكّلت آليّات الحفاظ على هذه الحرمة، وأساليب مواجهة إسقاطها أو تجاوزها.. قسماً كبيراً من المعارف الدينية.

الأمر الأهمّ هنا من بين هذه الأمور نفس الإنسان وذاته، ذلك أن بقية الأشياء تابعةٌ لها، متعلّقة بها، من هنا كان تركيز القرآن الكريم على حرمة النفس البشرية ـ بعيداً عن أيّ امتيازات طارئة ـ تركيزاً ملحوظاً، جاءت فيه كلمات نورانية خالدة، فكانت الحرمة التي منحها القرآن للنفس الإنسانية لا تماثلها حرمةٌ في أيّ مذهب حقوقي آخر.

قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢).

(*) أحد مراجع التقليد الشيعة في مدينة قم الإيرانية، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، سيما في فقه المرأة.

وقد انعكس المبدأ عينه في روايات أئمة الدين عليهم السلام، ونشير هنا إلى نماذج ـ فقط ـ من هذه الروايات:

١ ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من أعان على قتل مسلمٍ ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة وهو آيس من رحمة الله»[١].

٢ ـ وعن الصادق عليه السلام قال: «لا يدخل الجنة سافكٌ للدم، ولا شارب للخمر، ولا مشاء بنميم»[٢].

ويعدّ قتل النفس في الفقه الإسلامي من كبائر الذنوب، وإنما كان تشريع الدية والقصاص فيه للحيلولة دون حصول هذا الفعل القبيح والسلوك الشنيع، كما ولأجل التعويض عن بعض الخسارات التي يُحدثها.

إنّ تخصيص قسمٍ من الكتب الفقهية لمباحث القصاص والديات إنما يهدف إلى تشريح قوانينهما والمقرّرات الواردة فيهما.

وأحد الأسئلة الرئيسة في مسألة القصاص يتمثل في تساوي أو عدم تساوي قصاص الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، فالرأي المشهور بين الفقهاء يقوم على أساس مبدأ عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، ومعنى ذلك أنه لو قتل رجل امرأةً فلا يمكن لأولياء المرأة قتله، إلاّ إذا منحوا ورثته ـ أي ورثة الرجل القاتل ـ نصف دية الإنسان الكامل، أما إذا قتلت امرأةٌ رجلاً كان بإمكان أولياء الرجل اقتيادها به، وهكذا، يجري الحكم المذكور عينه في حالة قتل المسلم والكافر.

وبعبارة أخرى، إنّ الفقهاء يرون للذكورة والإسلام فضيلة وأفضليةً، لذا يعتقدون بعدم وجود مساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، وبين المسلم والكافر أيضاً.

ويصنّف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتابه «الانتصار» عدم تساوي الرجل والمرأة في القصاص مما انفردت به الإمامية واختصّت بتبنّيه[٣]، كما يدّعي الفاضل الهندي في كتابه «كشف اللثام» الإجماعَ على هذا الحكم[٤]، والادعاء نفسه يذكره صاحب الجواهر أيضاً، مشيراً إلى أنّ الشيخ الصدوق في كتاب «المقنع» هو

الفقيه الشيعي الوحيد المعارض لهذا القول[٥].

على أية حال، تعدّ مسألة عدم التساوي في القصاص بين بعض أفراد الإنسان من الملفات التي يجابه بها الفقه الإسلامي؛ حيث يصنّفها بعضهم مخالفةً لحقوق الإنسان، وللعدل والإنصاف أيضاً؛ ولهذا، نسعى في هذه الدراسة لممارسة قراءة معمّقة ومستأنفة للنصوص القرآنية وأحاديث المعصومين عليهم السلام.

والرأي الذي توصّلنا إليه يقضي بتساوي القصاص بين جميع أصناف البشر، وأنّه لا توجد أيّة خصوصية مميّزة من ناحية الجنس والديانة، وكلّ ما كان مخالفاً لذلك فلا بدّ من توجيهه، أو ردّ علمه إلى أهله.

ولتحليل وجهة النظر المذكورة، نبحث الموضوع ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: مبدأ التساوي في القصاص بين البشر في القرآن الكريم.

المحور الثاني: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة.

المحور الثالث: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم والكافر.

المحور الأول

مبدأ المساواة في القصاص على ضوء القرآن الكريم

ثمّة في القرآن الكريم طائفتان من الآيات الدالّة على مبدأ المساواة في القصاص، ونحاول هنا استعراض الآيات ـ أولاً ـ ثم الانشغال بشرحها، وتفكيكها، وبيان كيفية دلالتها على مبدأ المساواة المذكور.

أ ـ الآيات الخاصة

١ ـ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

٣ ـ ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

٤ ـ وقال: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣).

ب ـ الآيات العامة

١ ـ قال تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَة سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٤٠).

٢ ـ وقال: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِه فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيل﴾ (الشورى: ٤١).

٣ ـ وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرينَ﴾ (النحل: ١٢٦).

٤ ـ ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤).

إننا ندّعي أن في هذه الآيات إطلاقاً، وهي تدلّ ـ صراحةً ـ على تساوي الرجل والمرأة، الحرّ والعبد، المسلم والكافر، تماماً كما تحتوي على إطلاق بلحاظ اللون والعرق والقومية، ويؤيِّد هذا الإطلاق وتلك الصراحة في الدلالة بمذاق الشارع والمنحى العام في الكتاب والسنّة فيما يتعلّق بالمساواة بين الناس؛ فقد اعتبر القرآن الكريم البشر جميعهم أبناء آدم وحواء، ولم يضع أيّ فرقٍ أو تمييز بينهم في مبدأ الخلقة، وفي الطاقات الإنسانية الكامنة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْس وَاحِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء﴾ (النساء: ١)، كما عدّ التقوى في آيةٍ أخرى أساس التفضيل البشري، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

كما يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى جملة روايات تؤكّد المبدأ عينه:

أ ـ عن رسول الله ﷺ: «أيها الناس إنّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد،

كلّكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربيّ على عجمي فضل إلاّ بالتقوى»[٦].

ب ـ وعنه ﷺ: «الناس سواء كأسنان المشط»[٧].

ج ـ وعنه ﷺ أيضاً: «فالناس اليوم كلّهم، أبيضهم وأسودهم، وقرشيهم وعربيهم وعجميهم من آدم، وإن آدم ﷺ خلقه الله من طين، وإن أحبّ الناس إلى الله عزوجل يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم»[٨].

د ـ وعنه ﷺ أيضاً: «إن الناس من آدم إلى يومنا هذا، مثل أسنان المشط، لا فضل للعربيّ على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلاّ بالتقوى»[٩].

هـ ـ وعن علي ﷺ أنه قال: «الناس إلى آدم شرع سواء»[١٠].

وخلاصة القول: إن هذه الآيات والروايات المؤيّدة بآيات وروايات أخرى دالّة على تساوي الناس في القصاص، ولا تستوعب أيّ نوع من التمييز.

شبهتان ناقدتان

وفي قبال هذا الاستدلال، يمكن أن تُطرح شبهتان، نحاول هنا استعراضهما، ثم تسليط النقد عليهما:

الشبهة الأولى: قد يقال: إن الآيات المشتملة على القصاص، مثل الآية الأولى والثانية من المجموعة الأولى، وكذا آية الانتصار، وهي الآية الرابعة من المجموعة الأولى، لا إطلاق فيها ولا شمول للتساوي في القصاص بالنسبة إلى الطوائف المذكورة؛ ذلك أنها تدلّ على مبدأ القصاص، وحيث كان الاختلاف في القصاص بين الرجل والمرأة وكذا بين الحرّ والعبد سائداً في تلك العصور كان معنى ذلك تأييد هذه الآيات لذلك التمييز لا العكس.

وبعبارة أخرى، لا يمكن الحصول على مبدأ التساوي في القصاص من هذه الآيات، ذلك أنها دالّة على مبدأ القصاص، وقد كان اللاتساوي بين الرجل والمرأة شائعاً آنذاك، وكذا بين الحرّ والعبد، وقد كانوا يطلقون عليه القصاص، فتكون الآيات شاملةً لهذا النوع من القصاص القائم على التمييز المذكور.

وللجواب على هذا الإيراد يمكن القول:

أولاً: ثمّة آيات أخرى مثل: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى: ٤٠)، وكذا ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥)، تدلّ على المساواة وعدم التمييز، وهي كافية للاستدلال.

ثانياً: إن صدق القصاص مع اللامساواة في أوساط الجاهلين من تلك الأمم مبنيّ على العقائد الباطلة التي كانوا يحملونها، وإلاّ فالعرف الإنساني ـ بفطرته الأصلية ـ يقضي بالمساواة وعدم الاختلاف، وعليه، فصدق القصاص عندهم لا يمكن أن يجعل ملاكاً لصدق الآيات القرآنية، القائمة على الحقّ والحقيقة.

ثالثاً: إنّ العرف الحاضر في عصرنا، وهو عرفٌ يقوم على الإحساس الرفيع والشعور العالي والثقافة الإنسانية السامية، يرى القصاص شاملاً للطوائف كافّة، وهذا هو ملاك صدق الآيات القرآنية.

رابعاً: حيث كانت الأحكام مترتبةً على العناوين، مثل هذه الآيات، كان ملاك الدلالة صدق العنوان، حتى لو كانت بعض المصاديق حادثةً بعد نزول الآيات، نعم لو كانت الأحكام مترتبةً على مصاديقها الخارجية، كان ملاك الدلالة حينئذ ذاك المصداق الخاصّ بزمان جعل الحكم.

الشبهة الثانية: تدلّ آية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، على وجود اختلاف وتمايز بين هذه الطوائف؛ إذ تعني الآية قصاص الحرّ في مقابل الحرّ، والعبد في مقابل العبد، والرجل في مقابل الرجل، والأنثى في مقابل الأنثى، وهي ـ من هنا ـ تغدو صريحةً في عدم المساواة، ولذا تساهم في تقييد إطلاق الآيات الأخرى.

والجواب: إنّ هذه الآية تدلّ على المساواة في هذه الفرق الثلاث، فهم متساوون فيما بينهم، ولا بدّ من إجراء عقوبة القصاص على القاتل، كائناً من كان القاتل والمقتول.

وبيان ذلك: إنّ الآية ناظرة إلى انحصار عقوبة القصاص بالقاتل دون غيره، فإذا ما قتل حرّ حرّاً آخر فلا بدّ أن يؤخذ هو نفسه به، لا غيره، فلا يكون عبده الفدية

له، يقدّمه بدلاً عنه؛ لأن القاتل أفضل من المقتول، ولذا لابد أن يقدّم عبده للقصاص؛ لأن الأخير يقع في ذات الرتبة الاجتماعية للمقتول.

وهكذا الحال لو قتل العبد عبداً آخر، فلا بد أن ينال القاتل نفسه القصاص، ولا معنى لأن يقال: لما كان القاتل مرتبطاً بفريق اجتماعي ذا طبقة كان من المطلوب أن يحاسب واحدٌ منهم ويعاقب، ومثله لو قتلت امرأةٌ أخرى، فلا بد أن تعاقب على ذلك باقتيادها نفسها، لا أن يقدّم للقصاص رجلٌ مكانها بحجّة أن هذه المرأة من طبقة الأشراف وأنها لا توازي المقتول في الرتبة والمكانة، بل ترتفع عنه، مما يدفع لتقديم رجلٍ للعقوبة مكانها يكون مساوياً في المكانة للمقتول.

ووفقاً لذلك، لا تكون الآية غير دالّة على عدم التساوي فحسب، بل تكون دالّة على مبدأ المساواة وإلغاء أشكال التمييز.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه، يتضح أنّه يمكن تفسير الآية بشكلين اثنين، يثبت التمييز وعدم المساواة في القصاص وفقاً لأحدهما، فيما يثبت مبدأ المساواة طبقاً للآخر، وحيث كان التفسير الأوّل غير منسجم مع مذاق الشريعة بل مستلزم لتقييد الأدلّة الأخرى، وهي أدلّة يأبى لسانها عن التقييد، كان الثاني أكثر وضوحاً وجلاءً، لذا لزم الاعتماد عليه والأخذ به.

من جهةٍ أخرى، يتناسب التفسير الثاني للآية مع شأن نزولها، فقد ورد في مجمع البيان في ذلك: «نزلت هذه الآية في حيّين من العرب، لأحدهما طَوْل على الآخر، وكانوا يتزوّجون نساءهم بغير مهور، وأقسموا لنقتلنّ بالعبد منّا الحرّ منهم، وبالمرأة منّا الرجل منهم، وبالرجل منّا الرجلين منهم، وجعلوا جراحاتهم على الضعف من جراح أولئك، حتى جاء الإسلام، فأنزل الله هذه الآية»(١١)، ولم يقتصر شأن النزول هذا على الطبرسي، بل جاء في تفاسير أخرى أيضاً(١٢).

وإذا قيل: إنّ هذه الآية لا ظهور لها في التفسير الثاني، قلنا: لا أقلّ من احتماله، فيما الثابت إطلاق الآيات الأخرى.

وبهذا توصّلنا ـ إلى هنا ـ إلى الدفاع عن مبدأ المساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، والمسلم والكافر، والحرّ والعبد، اعتماداً على دلالة الآيات القرآنية وأصول

الشريعة الإسلامية، ونحاول ـ عقب ذلك ـ دراسة وجهات النظر المختلفة التي تعارض نظريّتنا هذه، وذلك ضمن بحثين: الأول: في الرجل والمرأة، والثاني: في المسلم والكافر.

المحور الثاني

نظرية عدم التكافؤ في القصاص بين الرجل والمرأة، دراسة ونقد

لا شبهة في الفقه الإسلامي في قصاص الرجل بقتل الرجل، والمرأة بقتل المرأة، وكذا المرأة في مقابل الرجل، أمّا فيما يتعلّق بقصاص الرجل بالمرأة، فقد ذهب مشهور الفقهاء إلى عدم إمكانية ذلك، إلاّ إذا دفع أولياء المرأة المقتولة نصف دية الإنسان إلى الرجل.

والمستفاد من هذه النظرية عدم وجود تساوٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وقد ادعى صاحب الجواهر الإجماع المحصّل والمنقول على هذا الرأي[١٣]، كما صرّح بالإجماع نفسه الفاضل الهندي في «كشف اللثام»[١٤].

يكتب الشيخ الطوسي في «الخلاف»: «يُقتل الحرّ بالحرّة إذا ردّ أولياؤها فاضل الدية، وهو خمسة آلاف درهم، وبه قال عطاء، إلاّ أنه قال: ستة آلاف درهم، وروي ذلك عن الحسن البصري، ورواه عن عليّ. وقال جميع الفقهاء: إنّه يقتل بها، ولا يردّ أولياؤها شيئاً، ورووا ذلك عن عليّ، وابن مسعود.

دليلُنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾، فدلّ على أن الذكر لا يُقتل بالأنثى»[١٥].

ويقول السيد المرتضى في «الانتصار»: «وممّا انفردت به الإمامية: أنّ الرجل إذا قتل المرأة عمداً، واختار أولياؤها الدية، كان على القاتل أن يؤدّيها إليهم، وهي نصف دية الرجل، فإن اختار الأولياء القود، وقتل الرجل بها، كان لهم ذلك على أن يؤدّوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية، ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلاّ على هذا الشرط، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئاً من الدية.

دليلُنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، ولأن نفس المرأة لا تساوي نفس

الرجل، بل هي على النصف منها، فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يردّ فضل ما بينهما»[١٦].

ويُستنتج من هذين النصّين أن فقهاء أهل السنّة متفقون على عدم لزوم دفع نصف الدية، فيما يتفق في مقابلهم فقهاء الشيعة على لزوم ذلك، والجدير ذكره أن الفقهاء السنّة ينقلون رأيهم هذا عن الإمام علي عليه السلام.

والمستفاد من النصّين المشار إليهما أنّ فقهاء الشيعة اعتمدوا ـ لإثبات نظريتهم هذه ـ على أدلّة أربعة هي: ١ ـ الآية ١٧٨ من سورة البقرة، أي: ﴿وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾. ٢ ـ الروايات. ٣ ـ الإجماع. ٤ ـ عدم تساوي دية الرجل والمرأة.

ونحاول هنا رصد هذه الأدلّة وتفحّصها على الشكل التالي:

أدلة النظرية المشهورة في عدم التكافؤ في القصاص بين الجنسين

الدليل الأوّل: القرآن الكريم

تقدم في القسم الأوّل بعض التوضيحات المرتبطة بهذه الآية، وقد قلنا هناك: إن هذه الآية يمكن أن تفسّر على نحوين، تكون ـ أي الآية ـ على أحدهما مستنداً لقول مشهور الشيعة، فيما تغدو على التفسير الآخر مستنداً للقول بتساوي القصاص بين الرجل والمرأة.

وقد انتهينا هناك إلى أن شأن نزول الآية يؤيّد الاحتمال الثاني، كما أنّه المستفاد من إطلاق آيات أخرى وصراحتها؛ وعليه رجّحنا التفسير القاضي بتساوي قصاص الرجل والمرأة.

الدليل الثاني: الروايات

أهمّ مستند للقول المشهور هو الأخبار والأحاديث، وهي أخبار يبلغ تعدادها في الكتب الحديثية المعتبرة خمسةَ عشر خبراً، عشرةٌ منها معتبر من الناحية السندية.

وقد نُقلت هذه الروايات عن كبار المحدّثين وأصحاب الأئمة عليهم السلام مثل: عبدالله بن سنان، وعبدالله بن مسكان، وعبيدالله بن علي الحلبي، وفضل بن عبدالملك، وأبي العباس البقباق، وليث بن البختري، وأبي بصير المرادي وغيرهم من الرواة الموثوقين.

وهذا بعضٌ من تلك الروايات:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: في رجلٍ قتل امرأته متعمّداً، قال: إن شاء أهلُها أن يقتلوه قتلوه، ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم»[١٧].

٢ ـ وعن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتلت المرأة رجلاً قُتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة، فإن أرادوا القود أدّوا فضل دية الرجل (على دية المرأة) وأقادوه بها، وإن لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملةً، ودية المرأة نصف دية الرجل»[١٨].

٣ ـ وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في الرجل يقتل المرأة متعمّداً، فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذاك لهم إذا أدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قتلت المرأة الرجل، قُتلت به، ليس لهم إلاّ نفسها»[١٩].

وهكذا الحال في الروايات: ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، من الباب نفسه (باب ٣٢)، وهي تدلّ على هذا المطلب.

قراءة نقدية في الروايات

والآن، وبعد نقل هذه الروايات والاعتراف بعدم وجود شكّ أو جدل فيها بلحاظ السند ولا الدلالة، نحاول الإجابة عنها، ونرى أن هناك إيرادين أساسيّين عليها، بما لا يجعلها ـ بعد ذلك ـ مدركاً للاستنباط، أحدهما: مخالفة القرآن، والسنّة، والعقل، وسائر القواعد والأصول الإسلامية المسلّمة، وثانيهما: معارضتها للروايات الأخرى.

ونركّز الآن على إجلاء هذين الاعتراضين.

١ ـ مخالفة الكتاب والسنّة والعقل

أهمّ الملاحظات الناقدة لهذه الأخبار مخالفتها للكتاب والسنّة والعقل، والأهمّ من بينها مخالفة الكتاب؛ من هنا، نتحدّث عن موارد مخالفة كلّ واحد من الثلاثة،

بادئين بمخالفة الكتاب العزيز:

أ ـ مخالفة القرآن: تدلّ الروايات الكثيرة في المصادر الحديثية الشيعيّة والسنّية، وعددها يتجاوز الأربعين رواية، على عدم حجيّة أيّ رواية تخالف القرآن أو لا تنسجم معه، ومن ثم يلزم تنحيتها جانباً، وإيكال علمها إلى أهلها.

ويرى الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) أنّ هذه الروايات قد بلغت في تعدادها حدّ التواتر، يقول: «والأخبار الواردة في طرح المخالفة للكتاب والسنّة، ولو مع عدم المعارض، متواترة»[٢٠].

ونكتفي هنا ـ لذلك ـ بنقل ثلاث من هذه الروايات هي:

١ ـ صحيحة هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»[٢١]، وقد ذكرت هذه الرواية بسند آخر أيضاً[٢٢].

٢ ـ ينقل الإمام الجواد عليه السلام، في مناظرته مع يحيى بن أكثم، عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: «قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر، فمن كذب علي متعمداً فليتبوّء مقعده من النار، فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنّتي، فما وافق كتاب الله وسنّتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنّتي فلا تأخذوا به»[٢٣]، وقد نقلت هذه الرواية بسند آخر أيضاً[٢٤].

٣ ـ موثقة السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[٢٥]، وهذه الرواية حالها حال ما سبقها من أنها نقلت أيضاً بأسانيد أخرى[٢٦].

إن مدّعانا أن روايات عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة مخالفة للقرآن الكريم، فلا بد من تنحيتها، وتتجلّى هذه المخالفة مع ثلاث طوائف من الآيات القرآنية، نبيّنها كما يلي:

الطائفة الأولى: الآيات الدالّة على أن كلام الله وأحكامه قائمان على العدالة والحقيقة، وأنه لا يرضى الظلم والإجحاف بحقّ عباده، لا تكويناً ولا تشريعاً، مثل:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ (الأنعام: ١١٥)، ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ﴾ (الأنعام: ٥٧)، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦، وآل عمران: ١٨٢، والأنفال: ٥١، والحج: ١٠، وق: ٢٩)، ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَـكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس: ٤٤)، ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً...﴾ (النساء: ٤٠)، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٤١)، ﴿وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ٥٧، ١٤٠).

إنّ هذه الآيات تنفي الظلم والجور عن الله تعالى، وتنزّهه عنهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الناس أنّ وضع تمييزٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وإجبار أولياء المرأة على دفع نصف الدية ظلمٌ، بعيد عن الحقيقة والعدالة، ذلك أنّ النساء يساوين الرجل في الهوية الإنسانية وفي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، والعقل يشهد على هذا التساوي، كما يؤيّده الكتاب والسنّة.

يقول الله تعالى في كتابه عن الرجل والمرأة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء﴾ (النساء: ١)، فقد تحدّثت هذه الآية عن التقوى لله بوصفه رباً ومدبّراً ومربياً للناس، خلافاً لآيات أخرى جاء فيها الأمر بالتقوى مطلقاً مثل: ﴿اتَّقُواْ﴾ (البقرة: ١٠٣، ٢١٢) و..

والذي يبدو أن هذه النسبة والإضافة ﴿رَبَّكُمُ﴾ تريد إيصال فكرة ما، وهي أنّ الناس متساوون في حقيقة الإنسانية، وأنه ليس ثمّة فرق أبداً بين الرجل والمرأة، والكبير والصغير، والقادر والعاجز، وبعد ذلك تأمر بالتقوى والورع، وعدم ظلم بعضِكم بعضَكم الآخر، الرجل للمرأة، الكبير للصغير، القادر للعاجز، المولى للعبد، كما أن مساحة هذه التقوى واسعة أيضاً تستوعب تمام الميادين الاقتصادية، والسياسية، والقانونية و..

وعليه، يغدو البشر مأمورين ـ بهذه الآية ـ بتجنّب كل ما يعدّه العرف والعقلاء ظلماً، والله أولى وأليق أن لا يفعل ذلك.

وبناءً على ما تقدّم، تكون الآية دالةً على تساوي الناس، ونفي أشكال التمييز في الأحكام والقوانين بينهم، دلالةً واضحةً لا تقبل التشكيك.

وثمّة آيات أخرى عديدة أيضاً تدلّ على هذا التساوي مثل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ

وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، و﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

كما تدلّ الروايات التي أوردناها سابقاً على هذا التساوي أيضاً.

الطائفة الثانية: من الآيات القرآنية التي تعارضها روايات التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هي قوله تعالى : ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥).

تدلّ هذه الآية ـ بصراحة ـ أن لا تفاوت في أرواح الناس، فدمُ أحدهم ليس بأشدّ لوناً من الآخر، ومعنى ذلك أننا لو رأينا هذا التمييز في الدم في روايةٍ من الروايات فلا بد من طرحه جانباً.

إلاّ أن التمسّك بهذه الآية وإطلاقها، يواجه جملةً من الانتقادات المذكورة، التي نحاول هنا استحضارها، ثم نقدها، وهي:

الانتقاد الأوّل: إنّ هذه الآية بصدد تشريع مبدأ القصاص، فليس لها إطلاق من ناحية كيفية إجرائه وتطبيقه، من هنا، فما ذكرته الروايات يحتمل أن يكون شرحاً وتوضيحاً لهذا المبدأ العام، دون أن يعني مغايرةً له أو منافاة.

وفي الجواب عن هذا الانتقاد يقال:

أولاً: إنّ القاعدة الأولية في تمام آيات القرآن هي الإطلاق والتبيين، ذلك أنه وصف نفسه بـ ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣).

ثانياً: إن تعداد مصاديق القصاص في الأعضاء من قبيل العين، والأنف، والأذن، والسن ﴿الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾، ثم بيان القاعدة الكلية العامّة في قصاص الجراحات: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ شاهد صارخ على وجود الإطلاق في الآية، وكونها في مقام تشريعه وتقنينه.

ثالثاً: لقد فهم فقهاء ومحدّثون كبار ـ مثل الشيخ الطوسي ـ من هذه الآية الإطلاق والشمولية؛ ففي كتاب تهذيب الأحكام وعقب نقله رواية أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام: «في امرأةٍ قتلت رجلاً. قال: تقتل ويؤدّي وليها بقية الدم»[٢٧]... يكتب الشيخ الطوسي: «هذه الرواية شاذة، ما رواها غير أبي مريم الأنصاري، وإن

تكرّرت في الكتب في مواضع، وهي مع هذا مخالفة للأخبار كلّها، ولظاهر القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾، فحكم أن النفس بالنفس ولم يذكر معها شي آخر»(٢٨).

وبهذه الفقرة يُعلم أن الشيخ الطوسي يرى الآية في مقام البيان، ويقرّ بأن لها إطلاقاً وشمولاً، وهو ـ لذلك ـ يطرح الرواية بوصفها مخالفةً للقرآن الكريم.

الانتقاد الثاني: ذكر بعضُهم أن هذه الآية تحكي عن تلك الأحكام التي تتعلّق في التوراة ببني إسرائيل، وعلاوةً على ذلك فقد نسخت بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾ (البقرة: ١٧٨).

وقد صُرّح بهذا الأمر أيضاً في بعض الروايات الشيعية؛ فعن علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ قال: يعني في التوراة، ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فهي منسوخة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾، وقولُه: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ لم تنسخ»(٢٩).

وبناءً عليه، فمخالفة الروايات لهذه الآية لن يغدو مشكلاً بعد فرض كونها منسوخة.

والجواب عن هذا الانتقاد:

أولاً: إنّ هذه الآية عامة لا تختصّ ببني إسرائيل، يشهد لذلك ذيلها، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، ذلك أنّ عمومية الموصول (من) دالّة على عمومية الحكم.

ثانياً: إنّ هذه الآية غير منسوخة؛ إذ ورد عن زرارة عن الإمام الباقر أو الصادق‰ أنها من محكمات القرآن، فعن زرارة عن أحدهما‰«في قوله عزوجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ﴾ قال: هي محكمة»(٣٠).

ومن الواضح أن الآية المحكمة لا تكون منسوخةً، كما أنّ رواية علي بن إبراهيم لا يمكن الاعتماد عليها، ذلك أنه لا يُحرز صحّة نسبة هذا الكتاب إليه، فضلاً عن أن نسبة هذه المنقولات الواردة فيه إلى المعصوم‰ غير ثابتة، كما أن سند

هذه الرواية الخاصّة بالمقام ضعيف أيضاً.

وقد صرّح محدثون وفقهاء كبار مثل الشيخ الطوسي[٣١] والفاضل المقداد السيوري[٣٢] وسائر المفسّرين بعدم نسخ هذه الآية.

يكتب العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان يقول: «ونسبة هذه الآية: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ (البقرة: ١٧٨) إلى قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (المائدة: ٤٥)، نسبة التفسير، فلا وجه لما ربما يقال: إنّ هذه الآية ناسخة لتلك الآية، فلا يُقتل حرّ بعبد ولا رجل بامرأة»[٣٣].

وبناءً عليه، تبيّن آية سورة البقرة المصاديق، وتقع في مقام نفي بعض الأوهام والخرافات الجاهلية في مجال القصاص، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

الطائفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)؛ فمعنى الآية ـ بتوضيح ما ـ أنّ القصاص، ويعني المقابلة بالمثل، لا يمكن تحقّقه إلاّ إذا اكتفي في مورد قتل الرجل والمرأة بالقتل فقط، أي أنه إذا قتل رجلٌ امرأة أو قتلت المرأة رجلاً فإنهما يقتلان بفعلهما، أما إذا حصلت ضميمةٌ إلى جانب القتل، كما هو رأي المشهور في قصاص الرجل، حيث يذهبون إلى لزوم إعطاء أوليائه نصف دية الإنسان كاملةً.. فإنّ المقابلة بالمثل لا تتحقّق.

وخلاصة القول: إنّ الأخبار والروايات التي ذكرناها تخالف هذه الطوائف القرآنية الثلاث، ومن ثم يجب طرحها جانباً، ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم والإفتاء.

إلاّ أن انتقادات وإيرادات وشبهات يمكن أن تسجّل على استدلالنا هذا، لابد لنا من ذكرها، ثم نقدها والجواب عنها، وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ النسبة بين الأخبار القائلة بالتمييز في القصاص وبين الآيات المذكورة المدّعى وقوع التنافي معها، هي نسبة الإطلاق والتقييد، بمعنى أن آيات القصاص تشرّع القاعدة العامة والصورة الكلية والقانون المطلق فيه، فتبيّن قانون التساوي في القصاص، أمّا الروايات والأخبار فتقيّدها في بعض الصور، كصورة القصاص من الرجل القاتل، حيث تشير إلى ضرورة دفع نصف الدية في مورده.

ومن الواضح أنّ علاقة الإطلاق والتقييد لا تعني ـ على الإطلاق ـ أي مخالفة أو مغايرة حتى تسقط هذه الروايات المقيّدة عن الحجية والاعتبار، وبعبارة أخرى: كلّما كانت المخالفة بين الآيات والروايات على نحو التباين الكلي لزم طرح الأخبار المخالفة للقرآن جانباً، أمّا إذا كانت هذه المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق، فإن العلاقة بين الآيات والروايات سوف تغدو علاقة الإطلاق والتقييد، ممّا يعني أن خروج الحكم المقيّد عن دائرة الحكم الكلي العام ليس نحواً من المخالفة للكتاب.

والجواب: إنّ بعض الإطلاقات ربما تجيء آبيةً عن التقييد والاستثناء، فهل يمكن القول: إن الله تعالى لا يظلم عباده كما نصّ على ذلك: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦، آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١، الحج: ١٠، ق: ٢٩)، إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، فيكون ظالماً لهم؟!! هل يمكن القول: إنّ حكم الله تعالى قائم على الحق والحقيقة، كما قال: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ...﴾ إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، بحيث لا يكون حكمه هناك على الحق؟!!

فالإباء عن التقييد يعني أنّ العرف يرى نسبة هذا الاستثناء إلى الله تعالى وإلى أئمة الدين ـ وهم حافظو الأحكام والحدود الإلهية ـ قبيحاً.

الملاحظة الثانية: إنّ المخاطب الرئيس في الآيات القرآنية هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، وإذا ما صدر عنهم رواية أو حديث نظنّه نحن مخالفاً للقرآن، فإنّ هذا يعني أن مضمون هذا الحديث لم يكن ـ من وجهة نظرهم ـ مخالفاً للكتاب، وعندما لا يكون كذلك لا يسقط عن الاعتبار والحجية، ومعنى ذلك وحصيلته: إمكان الأخذ بهذه الروايات والعمل على وفقها.

والجواب: إنّ عرض الحديث على الكتاب إنما جاء لتمييز الأحاديث المعتبرة عن غيرها، ولكشف الأحاديث الباطلة، فلكي نكتشف الروايات المجعولة على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام منحنا أهلُ البيت عليهم السلام سبيلاً ومعياراً يمكن عبره الوقوف على مدسوس الأخبار، فالمخاطب بأخبار العرض عرف المسلمين، فإذا ما رأى هذا العرف خبراً أو روايةً مخالفةً للكتاب بعد عرضها عليه، كان لزاماً عليه طرحها

وإقصاؤها، أما إذا قلنا بأن تحديد مخالفة روايةٍ للكتاب أمرٌ يتكفل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام أنفسهم لا غير فإن هذا يعني فقداننا المعيار، ومن ثم أيّ معنى لأخبار العرض على الكتاب؟! أفهل يمكن الوصول إلى المعصوم دائماً؟! ماذا يفعل عموم المسلمين إزاء ظاهرة الوضع والدسّ في الأحاديث؟! وبعبارة أخرى جامعة وأكثر وضوحاً: إن معنى هذا الكلام لغوية تعيين معيار وميزان لكشف الأحاديث.

وقد صوّر المحقق النجفي صاحب الجواهر هذا المطلب عندما بحث تعارض أخبار «المواسعة والمضايقة»[٣٤]، تصويراً رائعاً، ورأى أن أخبار العرض جاءت: «للتمييز بين الصادق والكاذب، من حيث إنه كثر الكذابة من أهل الأهواء والبدع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام في حياتهم وبعد موتهم؛ لتحصيل الأغراض الدنياوية، ولما رأى جماعة منهم أن الأئمة عليهم السلام حكموا بكثير مما اشتهر خلافه بين الناس، ولا سيما العامّة، وكشفوا عن المراد بكثير من الآيات والروايات مما هو بعيد إلى الأذهان، بل لا يصل إليه ـ عدا المعصوم ـ أحدٌ من أفراد الإنسان، جعلوا ذلك وسيلةً إلى الاقتحام على نسبة كثير من الأكاذيب إليهم، واختلاق الأضاليل والبدع عليهم، فمن هنا أمر الأئمة عليهم السلام بالعرض على الكتاب؛ لسلامته من الكذب والاختلاق، لكن من المعلوم إرادة النصوص القرآنية منه أو الظواهر التي لا يحتاج فهم معناها إلى العصمة الربانية، أو احتاج لكن على سبيل التنبيه للغير بحيث يكون بعد الوقوف هو الظاهر المراد لديه، لا الآيات التي ورد تفسيرها بالأخبار الظنّية التي تلحق من جهتها بالبطون الخفية، وعلى فرض صحّتها بالسرّ المخزون والعلم المكنون، إذ ذاك في الحقيقة عرض على الخبر الذي لا مزية له على المعروض، ضرورةَ أن الكذوب كما يمكنه اختلاق الكذب على الأئمة عليهم السلام فيما لا يتعلّق بالتفسير، كذلك يمكنه الاختلاق فيما يتعلّق به، بل قيل: لقد طعن في الرجال على جملة من أرباب التفسير الذين شأنهم نقل الأخبار في ذلك عن الأئمة عليهم السلام، كما طعن على أرباب الأخبار، ووجد في التفاسير المنقولة عنهم عليهم السلام أكاذيب وأباطيل، كما وجدت في غيرها من الأخبار، فدعوى بعض الناس إرادة الأعمّ من ذلك مما لا يصغى إليها، وإن بالغ في تأييدها وتشييدها، بل شنّع على الأصحاب بما غيرهم أولى به عند ذوي الألباب»[٣٥].

الملاحظة الثالثة: ومن الممكن أن يقال: إن تشريع التمييز بين الرجل والمرأة في القصاص يعدّ ـ في النظام الإلهي الأتمّ والأكمل ـ عين العدل والإنصاف، ذلك أن الله تعالى يعلم من المصالح ما لا نعلمه نحن، ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥)، وعليه، فمن الممكن أن يكون الحكم الذي نراه بنظرنا ظالماً غير عادل ولا منصف عينَ العدل والعدالة والحقيقة عند الله سبحانه، وهو خير الحاكمين.

والجواب: إنّ الأمر كذلك في عالم الواقع والثبوت؛ ذلك أنه لو ثبت حكمٌ من الأحكام على نحو القطع واليقين من قبل الله تعالى، فيما كان من وجهة نظرنا مخالفاً للعدل والحقيقة، لوجبت نسبته إلى الله تعالى، وسيكون في علمنا نقصٌ وخلل، أما في مقام الإثبات واكتشاف أو تمييز الحكم الإلهي كما واستنباطه واستخراجه من الأدلّة الظنيّة ـ التي يعتمد عليها معظم الفقه ـ فإن الأمر لا يكون كذلك، وإنما يلزم في البداية أن لا يكون هذا الحكم المستخرج من الأدلّة الظنية غير منسجم مع الظواهر القرآنية، وإذا ما قلنا هنا بإمكان أن يكون هذا الحكم المدلول عليه بالأخبار الظنية عدلاً وحقاً عند الله سبحانه، فإنّ معيارية العرض على الكتاب سوف تتلاشى تلقائياً.

وبعبارةٍ أخرى: لابد ـ لتمييز الخبر الصحيح عن غيره ـ من عرضه على ظاهر الكتاب، أما لو كان الحكم قد ثبت بالقطع واليقين، وتمّ التأكد من قول أئمة الدين له بوصفه حكماً إلهياً تبليغياً، فإن احتمال كونه عدلاً وحقاً عند الله تعالى في نظامه التشريعي سوف يكون مؤثراً وسيمنعنا عن رفضه أو ردّه، وفي غير الأدلة اليقينية الثابتة، وهي التي جاءت أخبار العرض لتمييزها وتقويمها، لا يمكن إثارة احتمال من هذا النوع أو التمسّك به، إذ لازمه إلغاء نظام العرض على الكتاب من رأس.

وللأستاذ الشهيد مرتضى مطهري كلامٌ رائع وبديع في هذا المجال، إنه يقول: «مبدأ العدالة من المقاييس الإسلامية، التي لابد من النظر لمعرفة ما يوافقه وينطبق عليه، فالعدالة تقع في سلسلة علل الأحكام، لا معلولاتها، فليس كلّ ما قاله الدين عدل، بل كلّ ما هو عدل قاله الدين، وهذا هو معنى معيارية العدالة للدين، إذاً، فلا

بد من أن نبحث: هل الدين معيار العدالة أو العدالة معيار الدين؟ إنّ النظرية التقديسية تقضي بأن نقول: الدين معيار العدالة، إلاّ أن الحقيقة ليست كذلك، فهذا يشبه تماماً ما يقال في باب الحسن والقبح العقليين، فالسائد في أوساط المتكلّمين الشيعة والمعتزلة الذين أصبحوا به عدليةً، أن العدل مقياس الدين لا الدين مقياس العدل. من هنا، كان العقل واحداً من الأدلّة الشرعية، حتى قالوا: «العدل والتوحيد علَويان، والجبر والتشبيه أمويان».

لقد عدّوا الدين ـ في الجاهلية ـ مقياساً للعدالة والحسن والقبح، ولهذا ينقل الله سبحانه عنهم في سورة الأعراف أنهم ينسبون كلّ عمل قبيح إلى الدين، والقرآن يقول: ﴿.. قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأمر بِالْفَحْشَاء..﴾ (الأعراف: ٢٧ ـ ٢٨)»[٣٦].

الملاحظة الرابعة: قد يقال: إن لازم كلامكم هذا طرح اعتبار خمسة عشر حديثاً، نقلها المحدّثون الكبار، ومن بينها روايات صحيحة.

والجواب: إن هذا مجرّد استبعاد ليس إلاّ، ولا يمكن أن يصمد مقابل القواعد والضوابط العلمية لتقويم الأحاديث، ألم تدلّ الروايات الكثيرة على تحريف القرآن؟! لقد بلغ عدد هذه الروايات حدّاً دفع العلامة المجلسي (١١١١هـ) للقول بتواترها، وأنها تضارع ـ من حيث الكمّ ـ الروايات المرتبطة بموضوع الإمامة نفسها[٣٧]، لكن مع ذلك كلّه لا يمكن التسليم بمضمونها، ذلك أنها تخالف القرآن المجيد.

من جانبٍ آخر، ثمّة روايات في الكتب الأربعة تبدو مخالفتها للقرآن ومغايرتها له أوضح من الشمس وأبين من الأمس، ففي الكافي[٣٨]، ومن لا يحضره الفقيه[٣٩]، وتهذيب الأحكام[٤٠]، ثمّة رواية تتحدّث عن حكم الرجم في القرآن الكريم، وهذه هي الآية ـ بحسب الرواية طبعاً ـ: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، فإنهما قضيا الشهوة»، أفهل يمكن القول: إن هذه الآية حذفت من القرآن الكريم؟!

نعم، مع هذا الدسّ والجعل الوافر في الأحاديث والأخبار لا يغدو هناك وجه لمثل هذه الاستبعادات.

لقد تحدّث الإمام الصادق عن أن المغيرة بن سعيد قد وضع الكثير من الروايات، كما لعن الإمام الرضا عليه السلام أبا الخطاب؛ حيث دسّ هو وأصحابه الكثير من

الروايات في مطاوي أحاديث الإمام الصادق عليه السلام(٤١).

الملاحظة الخامسة: وربما يورد علينا أن الدسّ والجعل في هذه الموضوعات، التي لا تملك بُعداً سياسياً ولا عقائدياً، لا فائدة منه.

والجواب: إن إيجاد النفور وتشويه صورة الأئمة المعصومين عليهم السلام بين الناس، لا سيما النساء منهم، يمكن أن يكون دافعاً من دوافع الوضع والدسّ هنا، تماماً كما يصدق هذا الاحتمال في مورد أخبار تحريف القرآن، فأهل السنّة لم يكونوا قائلين بتحريف القرآن، ولذا كان وضع هذه الأخبار لإحداث القطيعة والنفور مع المذهب الشيعي.

الملاحظة السادسة: قد يقال: إن التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة إنما جاء من كون نفقة المرأة على الرجل، وأنّ الأخير هو أساس اقتصاد الأسرة وعمودها، ولهذا فإذا كان القاتل رجلاً ثم أرادوا القصاص منه لزمهم أن يدفعوا إلى أسرته نصف دية الإنسان.

والجواب: إن هذا التبرير لا أساس دينيّ ولا علمي له؛ ذلك أنه من اللازم صدقه على الأطفال الصغار، والعجزة الكبار، والرجال المقعدين و.. ممّن لا يرتهن لهم اقتصاد الأسرة، وكذا يلزم صدقه على المرأة العاملة، وهي كثيرة اليوم، رغم أنهم لا يرضون بذلك.

إضافةً إلى ذلك، فالدية مقابل الدم، أي أنّها قيمته، كما جاء معناها كذلك في كتب اللغة مثل مفردات الراغب الإصفهاني(٤٢)، ومن ثم لا علاقة لها إطلاقاً بموضوع الاقتصاد والمعيشة.

ب ـ مخالفة الروايات والأخبار

وتخالف الرواياتُ هنا ـ إضافةً إلى آيات القرآن كما تقدّم ـ الأخبارَ الدالّة على عدل الله سبحانه وحكمته، والتي تنفي ـ كذلك ـ الظلم عنه والجور، وهذه الروايات كثيرة لا ترديد في يقينيتها وتواترها.

ج. مخالفة العقل

لا ينسجم التمييز في القصاص مع القواعد العقلائية المسلّمة والأحكام العقلية

اليقينية؛ ذلك أن العقل يعدّ الظلم من الله قبيحاً، وصدوره عنه تعالى محالاً، ومن الواضح أن التمييز في الدية والقصاص مصداق بارز وظلم شاخص.

٢ـ معارضة الروايات الأخرى

تعارض ـ كما أشرنا لذلك ـ رواياتُ التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة عدّةَ روايات تثبت خلافها وهي:

١ ـ صحيحة أبي مريم الأنصاري ـ وهو عبدالغفار بن القاسم ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في امرأة قتلت رجلاً، قال: تقتل ويؤدي وليها بقية المال»، وفي رواية محمد بن علي بن محبوب: «بقية الدية»[٤٣].

وقد نقلت هذه الرواية ـ كما صرّح الشيخ الطوسي ـ في كتب متعدّدة، رغم أن راويها أبو مريم وكونها شاذّة[٤٤].

٢ ـ موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن أميرالمؤمنين عليه السلام قتل رجلاً بامرأة قتلها عمداً، وقتل امرأةً قتلت رجلاً عمداً»[٤٥].

٣ ـ خبر إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام: «إنّ رجلاً قتل امرأة، فلم يجعل عليّ عليه السلام بينهما قصاصاً، وألزمه الدية»[٤٦].

إنّ هذه الروايات الثلاث مختلفة من حيث المضمون، فالأولى منها تقضي بلزوم دفع نصف الدية ـ في قصاص المرأة ـ لأسرة الرجل المقتول، أما الرواية الثانية فلا تضع فرقاً بين الرجل والمرأة في القصاص، فيما تنفي الرواية الثالثة القصاص عن الرجل القاتل، لكن رغم هذا الاختلاف كلّه ما بين هذه الروايات الثلاث إلاّ أنها تعارض الطائفة الأولى من الروايات.

وعليه، فالعمل بمضمونها مشكل وصعب، والمفترض الحكم بالتساقط في الجميع، ومن ثمّ جعل المستند في تساوي القصاص الأدلّة القرآنية، وعليه، فالرواية الثانية، وهي موثقة السكوني، تصرّح بمبدأ التساوي في القصاص، خلافاً للروايات السابقة التي تضع فرقاً فيه بين الرجل والمرأة، وبعد إيقاع المعارضة بين الطرفين يمكن القول برجحان كفّة موثقة السكوني؛ نظراً لموافقتها للكتاب، ومن ثمّ جعلها أساساً للعمل.

نعم، على فرض صدور الروايات الأخرى ينبغي التزام الصمت والسكوت فيها، أو إيكال علمها إلى أهلها.

الدليل الثالث: الإجماع

ثالث أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هو الإجماع، كما أشرنا إليه لدى نقل كلمات الفقهاء.

إلاّ أن المفترض القول هنا: إن المسائل الاجتهادية التي ذكرت أدلّتها، كما ووقع فيها الخلاف، لا مجال للاستناد فيها إلى الإجماع؛ إذ الإجماع مدرك يمكن الأخذ به عندما لا يتسنّى مدرك آخر من قرآن أو سنّة.

إضافةً إلى ذلك، يخدش المحقق الأردبيلي في الإجماع هنا، معبراً عنه بقوله: «كأنه إجماع».

أضف إلى ذلك، إن هذا الإجماع منقول، وقد لمسنا من مدّعيه ـ مثل الشيخ الطوسي ـ نقضاً من جانبهم له في مواضع كثيرة، يقول صاحب الحدائق: «قد وقفت على رسالة لشيخنا الشهيد الثاني، قد عدّ فيها الإجماعات التي ناقض الشيخ (الطوسي) فيها نفسه في مسألة واحدة، انتهى عددها إلى نيف وسبعين مسألة»[٤٧].

الدليل الرابع: التمييز في الدية بين الرجل والمرأة

ومن أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة تفاوتهما في الديات، ولازم هذا التفاوت لزوم دفع نصف الدية لأولياء الرجل القاتل على تقدير الاقتصاص منه.

إلاّ أن هذا الدليل ناقص من جهات عدّة هي:

أولاً: إذا صحّ ذلك، لزم على المرأة القاتلة دفع نصف دية الإنسان لأولياء الرجل المقتول، على تقدير أخذ القصاص منها، والحال أنّ مشهور الفقهاء لا يذهبون إلى ذلك.

ثانياً: ورد في بعض روايات القصاص التعليل التالي: «لا يجني الجاني على أكثر

من نفسه»(٤٨)، فهذا الكلام اجتهادٌ في مقابل النص.

ثالثاً: إننا نرفض أصل المبنى، وهو وجود تفاوت في الدية بين الرجل والمرأة، فالأقوى تساوي الرجل والمرأة فيها، وقد بحثنا ذلك في رسالة أخرى بشكل مفصّل(٤٩).

تكملة: قصاص الأعضاء

ما قلناه حتّى الآن مختصّ بقصاص النفس، وقد استنتجنا عدم وجود أي اختلاف في قصاص النفس بين الرجل والمرأة، وأن القاتل بالقتل العمدي يؤخذ منه القصاص، كائناً من كان، دون حاجة إلى دفع نصف الدية.

وهذا ما نراه تماماً في دية الأعضاء، أي أنه لا اختلاف في قصاصها بين الرجل والمرأة، فلا حاجة لإتمام القصاص إلى دفع الدية، إلاّ أن مشهور الفقهاء يذهبون إلى أنه لو تجاوزت الجراحات ثلث الدية فإن دية المرأة ستكون نصف دية الرجل، فإذا ما أرادوا الاقتصاص من الرجل فإن عليهم أن يدفعوا نصف دية ذلك العضو إلى أسرته، والمدرك الذي اعتمده المشهور لذلك أمران: أحدهما مجموعة من الروايات الواردة في الموضوع، وثانيهما اختلاف الدية بين الرجل والمرأة، ونحاول هنا رصد هذين الدليلين، وتحليلهما على نحو الإجمال.

الدليل الأول: الروايات

لا تتعدى الروايات المنقولة في هذا المضمار العشرة، وهذه بعضها:

١ ـ صحيحة جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص، قال: نعم، في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء، فإذا بلغت الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة»(٥٠).

٢ ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «جراحات الرجال والنساء سواء، سنّ المرأة بسنّ الرجل، وموضحة المرأة بموضحة الرجل، وإصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة»(٥١).

٣ ـ عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجراحات، فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية سواء، أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة، وسنّ الرجل وسن المرأة سواء..»[٥٢].

إلاّ أن الاستدلال بهذه الروايات يواجه مشكلات جادّة، حتى أنها تمنعها من أن تتحوّل إلى مستند فقهي، فتلغي فيها اعتبار المدركية، وهذه المشكلات والإيرادات هي:

الإشكال الأوّل: تعارض هذه الأحاديث الكثير من الآيات والروايات التي تصنف التشريع الإلهي بالحقّ والعدل، وتنزّه ساحة المولى سبحانه وتعالى عن الظلم والجور والإجحاف، فكيف يمكن الحكم بلزوم أن تدفع المرأة التي قطعت أصابعها ـ ظلماً وعدواناً ـ تفاوت الدية عندما تطالب بقصاص الرجل الجاني؟!

إن هذا الكلام يغاير ـ كما تقدّم معنا في قصاص النفس ـ تمام تلك الآيات والروايات، ولا يمكن جعل هذه الروايات مخصّصةً للآيات والأخبار الدالّة على تشريع العدل والحق؛ ذلك أن الفئة الأخيرة آبية عن التخصيص، كما أوضحناه في المباحث السابقة.

الإشكال الثاني: تخالف هذه الروايات الآيات الخاصّة بالقصاص، قال تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، وقال: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ومقتضى القصاص ـ في نظر اللغة والعرف ـ التساوي، فإذا عنى القصاص في مورد أذية الرجل للرجل أو المرأة للمرأة خصوص إيراد نفس الأذية والجراحات على الجاني، لزم أن يعني في مورد قصاص الرجل والمرأة ذلك أيضاً، فيما يكون دفع المبلغ الإضافي مخالفاً للمعنى اللغوي والعرفي، وعليه فهذه الروايات تخالف مقتضى الآيات المذكورة، كما أن احتمال التخصيص منتف هنا نظراً لإباء الآيات عنه.

ولا يمكن القول أيضاً بحكومة[٥٣] هذه الروايات على تلك الآيات، فمعنى القصاص وإن كان التساوي في حدّ نفسه إلاّ أن هذه الروايات تقوم بتوسعته، وتمارس بسطاً فيه؛ ذلك أن لسانها ليس لسان التفسير وبيان الموضوع، بل لسان التشريع وبيان الحكم، ولا تصدق الحكومة إلاّ عندما تكون العلاقة بين دليلٍ وآخر علاقة المفسِّر

بالمفسَّر، أي علاقة التفسير وبيان الموضوع.

الإشكال الثالث: يلزم من هذه الروايات تساوي الرجل والمرأة في الدية في قصاص العضو ما لم يبلغ الثلث، فإذا بلغه تتحوّل دية المرأة إلى نصف دية الرجل، ومعنى ذلك أنه سواء كان الجارح رجلاً أو امرأةً يلزم عند إجراء القصاص دفع نصف دية ذلك العضو للرجل، فإذا جنى الرجل على المرأة جناية جروح يؤخذ بالقصاص، ويدفع ما زاد على الدية، وإذا ما جنت المرأة على الرجل جناية جروح أخذت هي الأخرى بالقصاص وعليها أن تدفع الزائد من الدية، والحال أن رأي المشهور في هذه الأخبار اختصاص دفع الزائد عن الدية بصورة كون الجارح رجلاً لا غير.

الإشكال الرابع: تخالف هذه الروايات بعضَ الروايات الأخرى الواصلة إلينا في هذا الموضوع ذات مضمون مختلف.

وتوضيح ذلك: إن هناك ثلاثة مضامين أخرى في الروايات غير الروايات التي أشرنا إلى بعضها، جاء فيها الحديث عن قصاص الأعضاء في الرجل والمرأة، وكلّها متنافية مع بعضها، وهذه الطوائف الثلاث هي:

أ ـ الطائفة الدالّة على تساوي الرجل والمرأة حتى الثلث، أما ما زاد عنه فتكون دية الرجل فيه ثلثين فيما دية المرأة الثلث، ففي صحيحة الحلبي، قال: «سئل أبو عبدالله‌عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء في الديات والقصاص سواء؟ فقال: الرجال والنساء في القصاص السنّ بالسن، والشجّة بالشجة، والإصبع بالإصبع سواء، حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية، فإذا جازت الثلث صيرت دية الرجل في الجراحات ثلثي الدية، ودية النساء ثلث الدية»[٥٤].

ب ـ الطائفة الدالّة على أن دية الجراحات في النساء نصف دية جراحات الرجال دائماً، ففي موثقة أبي مريم، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «جراحات النساء على النصف من جراحات الرجل في كلّ شيء»[٥٥].

ج ـ الطائفة الدالّة على تساوي دية الرجل والمرأة إلى ثلث دية المرأة، لا ثلث دية الإنسان كاملة، وبعد ذلك تغدو دية الرجل ضعفي دية المرأة، فعن ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبداللهعليه السلام عن رجل قطع إصبع امرأة، قال: تقطع إصبعه حتى تنتهي إلى

ثلث المرأة، فإذا جازت الثلث أضعف الرجل»[٥٦].

وبناءً عليه، هناك أربعة تصوّرات في باب قصاص الأعضاء بين الرجل والمرأة، وهي تصوّرات مختلفة قدّمتها لنا الروايات نفسها، ولا يمكن إقرار جمع عرفي بين هذه الطوائف الأربع من الأخبار الدالّة على هذه المضامين الأربعة، كأن نفترض بعضها عاماً كالطائفة الثانية من الطوائف الثلاث الأخيرة، فيما تكون الأخرى مقيدةً، ذلك أن لسان جميعها لسان بيان الحكم الشرعي والقاعدة الكلية والضابطة العامة، فعلى سبيل المثال، يلاحظ الطائفة الثانية المذكورة في تعبيرها: «في كلّ شيء»، كيف تبيّن قاعدة عامّةً، دون أن تفسح في المجال لتخصيصها.

مضافاً إلى ذلك، فقد جاءت الروايات العامّة في عصر الإمام الباقر، فيما الروايات المقيدة في عصر الصادق، وذلك فيما نقل إلينا، ومن الواضح هنا أنه لو كان هناك تقييد للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وعليه، وبعد استقرار التعارض بين هذه الروايات، وعدم إمكان الجمع بينها، تصل نوبتها إلى التساقط، لتعود الآيات القرآنية المعيار الأساس في الحكم هنا، ولا يمكن القول هنا بالتخيير؛ إذ إنّ روايات التخيير منصرفة عن الموارد التي يكون فيها بين الطوائف المتعارضة اختلافٌ فاحش.

وقد يقال بترجيح الطائفة التي استند إليها المشهور على الطوائف الثلاث الأخرى؛ وذلك باعتبار دعمها من جانب الشهرة نفسها، فتكون الشهرة موجبةً لتقديمها على نظيراتها.

إلاّ أنه يمكن الجواب عن ذلك:

أولاً: لا نحرز في المسألة شهرةً فتوائيةً قوية، كما لا يوجد ادعاء للإجماع سوى في كتابي: الخلاف، والغنية، كما أنّ صاحب الجواهر إنما نقل الإجماع عن كتاب الخلاف.

ثانياً: لا تحكي هذه الشهرة عن انعقاد شهرة عملية لهذه الطائفة في أوساط رجال الحديث والروايات عصر الإمامين: الباقر والصادق، ذلك أنه نقلت روايات مختلفة في هذا الإطار، ومن ثم لا مرجع نستند إليه يكشف لنا انعقاد الشهرة العملية

في أوساط أهل الحديث، وهي الشهرة التي تصنّف مرجّحاً من مرجّحات باب التعارض[٥٧].

المحور الثالث

نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم وغيره، دراسة ونقد

تقتضي الآيات القرآنية ـ كما بيّناه في المحور الأول ـ تساوي القصاص بين المسلم وغير المسلم، ومن ثم لا يكون التماثل في الدين شرطاً للمساواة فيه.

إلاّ أن مشهور فقهاء الشيعة يخالفون هذا الرأي، ويشرطون في إجراء القصاص وإنفاذه الإسلامَ، ويختلف رأي المشهور بين قتل المسلم لغيره، وقتل غيره له؛ لهذا نحاول بحث الصورتين معاً، كلّ واحدةٍ منهما على حدة.

الصورة الأولى: قتل المسلم لغير المسلم

المشهور بين الفقهاء أنّ المسلم لو قتل غير المسلم فلا يُقاد به، وإنما عليه ـ فقط ـ دفع دية غير المسلم لأسرته، يقول صاحب الجواهر: «لا يُقتل مسلمٌ بكافر مع عدم الاعتياد، ذمّياً كان أو مستأمناً أو حربياً، بلا خلافٍ معتدّ به أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه»[٥٨].

والمخالف الشيعي الوحيد هنا هو الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب المقنع، إذ يقول: «وإذا قطع المسلم يد المعاهد خُيِّر أولياء المعاهد، فإن شاؤوا أخذوا دية يده، وإن شاؤوا قطعوا يد المسلم، وأدّوا إليه فضل ما بين الديتين، وإذا قتله المسلم صُنع كذلك»[٥٩].

ويذهب الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه إلى قتل المسلم الذي يقتل كافراً ذمياً، إلاّ أن ذلك ليس من باب القصاص، وإنّما من جهة مخالفته لإمام المسلمين في المعاهدات التي أمضاها، يقول في هذا الإطار: «وعلى من خالف الإمام في قتل واحدٍ منهم متعمّداً القتلُ؛ لخلافه على إمام المسلمين، لا لحرمة الذمي»[٦٠].

وهكذا يفتي فريق من الفقهاء ـ كابن الجنيد والحلبي ـ بقتل المسلم المعتاد قتلَ

الكافر بحيث تكرّر منه الفعل، لكن لا من باب القصاص، بل بعنوان العقوبة.

من هنا، لا يصحّ عدّ رأي هذين الفقيهين، وكذا رأي الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، رأياً مخالفاً للقول المشهور هنا، فالمخالفة الوحيدة إنما صدرت من الصدوق في كتاب المقنع.

أدلة النظرية المشهورة، وقفات نقدية

هذا، وقد استند مشهور الفقهاء ـ لإثبات ما ذهبوا إليه ـ إلى القرآن، والسنّة، والإجماع.

الدليل الأول: النصّ القرآني

والآية الوحيدة التي استدلّ بها هنا هي: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)؛ فقد وقع الاستدلال بها للمرّة الأولى من جانب الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف، حيث كتب ـ يبيّن الاستدلال ـ ما يلي: «والمراد بالآية النهي لا الخبر، لأنه لو كان المراد الخبر لكان كذباً»[(٦١)].

إلاّ أننا نرى أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الآية، وذلك:

١ ـ إذا كان هذا هو معنى الآية، فلا بدّ أيضاً من عدم إجراء حدّ السرقة وسائر الحدود والتعزيرات على المسلمين، أي أنّه لو سرق مسلمٌ غيرَ مسلم فلا يقام عليه الحدّ، وهكذا يلزم علينا أن لا نعتبر المسلم ضامناً ـ بالضمان القهري أو الجعلي ـ بما يعود نفعه لغير المسلم.

٢ ـ إن تشريع القانون بغية حصول الناس على حقوقها لا يعدّ في نظر العرف والعقلاء سلطةً أو سيطرة.

٣ ـ إذا سلّمنا أن جعل القوانين لتحصيل الناس حقوقها نحوٌ من السلطة والسيطرة، فعلينا أن نقرّ بأن الآية المذكورة قد نفت هذا النوع من السلطة عن الكافر، إلاّ أن الكافر في المصطلح القرآني أخصّ من غير المسلم، بمعنى أن القرآن لا يرى كل شخص غير مسلم كافراً، إنما خصوص العالم بالحقيقة، المعرض عنها، الجاحد لها، وهؤلاء لا يشكّلون من مجموع غير المسلمين سوى فئة قليلة.

وعليه، فلا يمكن الحكم بعدم تساوي القصاص بين المسلم ومطلق من لا يصنَّف مسلماً، نعم، سوف يكون هذا الحرمان القانوني في حقّ مثل هذا الكافر نوعاً من العقوبة له والجزاء، يقول الشيخ الصدوق في بداية باب ميراث أهل الملل: «وأنّ الله عزوجل إنما حرّم على الكفار الميراث؛ عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّمه على القاتل عقوبةً لقتله»[٦٢].

وبعيداً عن ذلك، يلزم على تقدير القول بعدم تساوي الكافر والمسلم في القصاص انتفاء هذا التساوي عندما يكون وارث المقتول مسلماً، إذ لا تكون هناك سلطةٌ للكافر على المسلم، والحال أنّ أحداً لم يُفْتِ بذلك.

٤ ـ وتخطّياً لتمام ما تقدّم، نرى أن هذه الآية تماثل قاعدتي: لا ضرر، ولا حرج، في نفيها السلطة والسبيل من جانب الله تعالى، أي أن تلك السلطة الناتجة عن التشريعات والقوانين الإلهية لم تُجعل للكافر على المسلمين، وعليه، فإذا أقدم مسلم على أمر، كالإقدام على الضرر، فإن قاعدة «لا ضرر» لا تكون شاملةً له، وهكذا إذا أقدم على قتل غير المسلم، فإنه يكون قد منح الآخرين سلطةً على نفسه، لا أنّ الله منحهم إياها بتشريعه، حتى يكون هذا العطاء الإلهي منتفياً بالآية الكريمة.

الدليل الثاني: السنّة الشريفة

الدليل الثاني من أدلّة القائلين بهذه النظرية عبارة عن خمس روايات منقولة في المصادر الحديثية الشيعية، لكن مع ذلك، فقد عدّها الشهيد الثاني كثيرة[٦٣]، فيما اعتبرها صاحب الجواهر مستفيضةً أو متواترة[٦٤].

والروايات الخمس هي:

١ ـ صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء، إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، قال: وسألته عن المسلم هل يُقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم، فيُقتل وهو صاغر»[٦٥].

٢ ـ وعن إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسلم هل يقتل

بأهل الذمّة؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، فيقتل وهو صاغر»[٦٦].

٣ ـ وعن إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبدالله، قال: «قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: لا يقتل به، إلاّ أن يكون متعوّداً للقتل»[٦٧].

٤ ـ صحيحة محمد بن الفضل عن أبي الحسن الرضا.. وذكر نص الحديث الأوّل بعينه[٦٨].

٥ ـ صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر: «لا يُقاد مسلمٌ بذمّي في القتل، ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمّي، ثمانمائة درهم»[٦٩].

والذي يبدو أن الاستدلال بهذه الروايات الخمس على رأي المشهور ليس محكماً؛ وذلك:

أولاً: إن الأحاديث الأربعة الأولى لا ترتبط بقصاص المسلم أمام غيره، إنما بعقوبة المسلم الذي اعتاد قتل غير المسلمين، فالحكم هنا بقتله إنما جاء من باب معاقبته ومجازاته لا من باب القصاص أو القود.

والشاهد على ذلك، إضافةً إلى تعبير «متعوّداً» المكرّر في الأحاديث الأربعة، عدم استخدام تعابير القصاص والقود وما شابههما في جملة هذه الأحاديث، إذ لو كان الحكم في سياق موضوع القصاص لكان لابد ـ كما هي الحال في سائر روايات القصاص ـ من استخدام هذه التعابير وأمثالها.

والشاهد الآخر الذي يمكنه دعم هذا الاستنتاج أنه لا يوجد أيّ إشارة في الروايات الأربع إطلاقاً إلى مطالبة أولياء الدم بالقصاص، وأيّ أسرة من أسر المقتولين يلزمها المطالبة به، جميعها أو الأخيرة؟ كما أن الروايات الأربع لم تتحدّث عن ردّ تفاوت الدية، وأنه إلى أيّ أسرة يرجع؟ إنّ عدم إثارة هذه الموضوعات شاهد دالّ على عدم ارتباط هذه الأحاديث بباب القصاص، وإلاّ لزم تورّطها في إبهامٍ شديد من هذه الجهات.

وعليه، فهذه الروايات الأربع ظاهرة في الحدّ والعقوبة، لا القصاص والقود، ومن ثم لا يمكن جعلها مستنداً للحكم هنا، وإذا ما شكّك شخصٌ ما في ظهور هذه

الروايات فيما قلناه، فلا أقلّ من وجود احتمال حقيقيّ جادّ، ومعه لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم بالقصاص؛ لانتفاء ظهورها فيه مع وجود احتمالٍ بهذه القوّة هنا.

وعليه، فلا يوجد في الحقيقة سوى حديث واحد للقول المشهور، وهو الحديث الخامس.

ثانياً: وبعيداً عن الإيراد الأوّل، تعارض هذه الروايات جملةَ روايات أخرى تجوّز قصاص المسلم بغير المسلم مثل:

١ ـ صحيحة ابن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً، فأرادوا أن يقيدوا، ردّوا فضل دية المسلم وأقادوه»(٧٠).

٢ ـ وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قتل المسلم النصراني، فأراد أهل النصراني أن يقتلوه، قتلوه، وأدّوا فضل ما بين الديتين»(٧١).

٣ ـ موثقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة، فقال: هذا حديث شديد لا يحتمله الناس، ولكن يعطي الذمي دية المسلم، ثم يقتل به المسلم»(٧٢).

والظاهر أن مقصود الإمام من شدّة الأمر بحيث لا يحتملها الناس، أن المسلمين يظنون عدم قصاص المسلم بغيره؛ نظراً لأفضلية الإسلام وعظمته، بينما يجيب الإمام عليه السلام بالقصاص، غايته أنه يلزم دفع تفاوت الدية إلى عائلة المسلم الجاني قبل قصاصه.

وحيث كانت روايات الباب معارضةً لروايات أخرى، لزم ترجيح الروايات الثلاث الأخيرة؛ انطلاقاً من موافقتها لآيات القصاص، فتكون هذه الأحاديث ـ في المحصّلة النهائية ـ أساساً للاستنتاج الفقهي هنا.

وقد أعمل صاحب الجواهر الترجيح بين هذه الروايات بطريقة أخرى، إنه يقول: إن هذه الروايات الثلاث الأخيرة تخالف آية نفي السبيل، ومن ثم يلزم ترجيح تلك الروايات عليها(٧٣)، إلاّ أنه ـ وكما مرّ سابقاً ـ لا تملك آية نفي السبيل دلالةً فيما نحن فيه، وهذا معناه فقدان مخالفتها للمعنى، ومن ثم لا تكون سبباً للرجحان.

والمطلب الذي بيّناه في معارضة الروايات الثلاث وترجيحها يقع على حسب رأي

المشهور في باب دية المسلم وغيره، وإلاّ فإن هذه الروايات تخالف هي أيضاً النص القرآني؛ طبقاً لما مرّ معنا في المحور الأوّل من أن الآيات القرآنية لا ترى الدين شرطاً في القصاص، ومعنى ذلك أن هذه الروايات عينها ينبغي طرحها أيضاً.

ومن بين مجموع الروايات المنقولة، أي الروايات الخمس الأولى والروايات الثلاث اللاحقة ليس هناك من رواية تامّة سنداً ومتناً موافقة للقرآن الكريم عدا صحيحة محمد بن قيس، وهي التي تدلّ على أن قصاص المسلم وغيره يقع دون حاجة إلى دفع فاضل الدية.

وبعبارة أخرى، أربع روايات من مجموع الروايات الثماني التي مرّت معنا، تتعلّق بالعقوبة والحدّ، وهي التي تدلّ على حالة اعتياد المسلم قتل غير المسلمين، فيما تخالف ثلاث أخرى القرآن الكريم من حيث دلالتها على تفاوت المسلم وغيره في القصاص، ومن ثم لا تكون حجةً، وعليه، فلا يبقى في البين عدا رواية واحدة تامّة سنداً ومتناً، ألا وهي صحيحة محمد بن قيس، ولكنّها غير موافقة للقرآن الكريم.

الدليل الثالث: الإجماع

الإجماع ثالث أدلّة المشهور هنا، بيد أنه غير تام أيضاً، وذلك:

أولاً: يخالف الشيخ الصدوق المشهور في كتاب المقنع، ممّا بإمكانه أن يُحدث خللاً في الإجماع.

ثانياً: لا مجال للاستدلال بالإجماع مع وجود الآيات والروايات القرآنية والحديثية[٧٤].

الصورة الثانية: قتل غير المسلم للمسلم

ذهب مشهور الفقهاء إلى أن الكافر الذمي إذا قتل ـ عمداً ـ إنساناً مسلماً كان هو وأمواله تحت تصرّف أولياء المسلم المقتول، فيتخيّرون بين قتله أو استرقاقه وجعله عبداً لهم، يقول صاحب الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في الانتصار (للمرتضى) والسرائر (لابن إدريس) والروضة (للشهيد الثاني) وظاهر النكت الإجماع عليه»[٧٥].

أدلة النظرية المشهورة ومناقشتها

وقد اعتمد المشهور في قولهم هذا على دليلين اثنين: أحدهما السنّة الشريفة، وثانيهما الإجماع، ونحاول هنا تحليل هذين الدليلين ودراستهما:

الدليل الأول: السنّة

لم ينقل في هذا المجال سوى حديثان اثنان: أحدهما صحيحة ضريس، وثانيهما صحيحة عبدالله بن سنان، وهذا نصّ الخبرين:

١ ـ صحيحة ضريس عن أبي جعفر‏عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم، قال: أقتله به. قيل: وإن لم يسلم، قال: يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا عفوا، وإن شاؤوا استرقّوا، قيل: وإن كان معه مال، قال: دفع إلى أولياء المقتول هو وماله»(٧٦).

٢ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، عن الصادق‏عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم. قال: أقتله، قيل: فإن لم يسلم؟ قال: يدفع إلى أولياء المقتول هو وماله»(٧٧).

إلاّ أن الاستدلال بهاتين الروايتين مشكل وذلك:

أولاً: تخالف الروايتان القواعدَ المسلّمة شرعاً وعقلائياً في باب القصاص، كما تخالف احترام مال الآخرين، وحيث كانت حجيّة خبر الواحد من باب السيرة العقلائية، فلا يشمل دليل الحجية مورداً من هذا النوع.

ثانياً: إن السؤال في الروايتين معاً يدور حول نصراني قتل مسلماً، إلاّ أن جهة السؤالِ غير محدّدة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود مثل هذا الإبهام يمكن أن يكون الجواب خاصّاً بذلك المورد، فتكون الرواية قضيةً شخصية لا يمكن تعميم حكمها، وبذلك لا يبقى إطلاق لهذين الحديثين ولا عموم.

ثالثاً: مورد السؤال في الحديثين معاً اليهودي، ووفقاً لذلك لابد من تخصيص الحكم باليهودي، كما تقتضيه ظواهر الحديثين، أو تعميم الحكم لمطلق غير المسلم، وهذا معناه أنه لا دليل على اختصاص الحكم بالذمي كما هو الوارد في كلمات الفقهاء.

وبملاحظة الانتقادات المذكورة على الروايتين، لا يمكن الأخذ برأي المشهور،

فيكون العمل بالقواعد الشرعية والعقلائية أكثر انسجاماً مع الاحتياط.

الدليل الثاني: الإجماع

الدليل الثاني الذي ذكروه داعماً لهذا الرأي هو الإجماع، لكن لا يمكن الاعتماد عليه هنا، وذلك:

أولاً: إنه إجماع منقول غير محصّل، يخالفه الشيخ الصدوق، كما ينقل ذلك المحقق الأردبيلي[٧٨].

ثانياً: إنه إجماع مدركي مع وجود هاتين الروايتين؛ فلا يمكنه أن يكون دليلاً مستقلاً للحكم هنا[٧٩].

خلاصة واستنتاج

وحصيلة الكلام في باب القصاص عدم اشتراط التساوي في الجنسية (الذكورة والأنوثة) في القصاص، ولا التساوي في الدين (الإسلام)، بل تدلّ الآيات القرآنية وتقتضي احترامَ نفس الإنسان، فكلّ من يُقدم ـ عمداً ـ على قتل الآخر يحقّ لأولياء المقتول إجراء القصاص عليه، دون دفع فاضل الدية.

أما الروايات الواردة في المسألة فهي أعجز من أن تقع مرجعاً للإفتاء أو إبداء الرأي الفقهي؛ نظراً لمخالفتها القرآن الكريم، إضافةً إلى جملة من الإيرادات المسجّلة عليها على صعيد فقه الحديث.

* * *

الهوامش

١ ـ النوري، مستدرك الوسائل ١٨: ٢١١، أبواب القصاص في النفس، باب ٢، ح٥.

٢ ـ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣، أبواب القصاص في النفس، باب ١، ح٩.

٣ ـ المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

٤ ـ الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦ (الطبعة الرحلية الحجرية).

٥ ـ النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

٦ ـ الحرّاني، تحف العقول: ٣٤؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٧٦: ٣٥٠، ح١٣.

٧ ـ الهندي، كنز العمال ٩: ٣٨، ح٢٤٨٨٢؛ وبحار الأنوار ٧٨: ٢١٥، ح١٠٨.

٨ ـ بحار الأنوار ٢٢: ١١٨، ح٨٩.

٩ ـ المصدر نفسه: ٣٤٨، ح٦٤.

١٠ ـ المصدر نفسه ٧٨: ٥٧، ح١١٩.

١١ ـ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٦٤.

١٢ ـ راجع: الزمخشري، الكشاف ١: ٢٢١؛ والأردبيلي، زبدة البيان: ٦٧١.

١٣ ـ النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ٨٢.

١٤ ـ الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦، سطر ٧ (رحلي).

١٥ ـ الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، مسألة ١.

١٦ ـ المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

١٧ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠، باب ٣٣، ح١.

١٨ ـ المصدر نفسه: ٨١، ح٣.

١٩ ـ المصدر ننسه، ح٣.

٢٠ ـ فرائد الأصول، مجموعة آثار الشيخ الأنصاري ٢٤: ٢٤٥.

٢١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، ح١٥.

٢٢ ـ بحار الأنوار ٢: ٢٢٥.

٢٣ ـ البرقي، المحاسن: ٢٢١، ح١٣٠.

٢٤ ـ بحار الأنوار ٢: ٢٢٩.

٢٥ ـ المصدر نفسه، ح٢، ص١٦٥، ٢٢٧، ٢٤.

٢٦ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، ح١٠.

٢٧ ـ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

٢٨ ـ المصدر نفسه.

٢٩ ـ تفسير القمي ١: ١٦٩؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٣١: ١٨٧، ب١٧، ح٢٠.

٣٠ ـ تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٨.

٣١ ـ المصدر نفسه، ح٧١٧.

٣٢ ـ كنز العمال ٢: ٣٥٥.

٣٣ ـ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٤١.

٣٤ ـ المواسعة والمضايقة اصطلاحان فقهيّان يستعملان في المورد الذي يقع على عهدة المكلّف فيه مسؤولية قضاء الصلوات، فهل يمكنه إقامة الصلاة اليومية في أيّ فترة من وقتها ولو في أول الوقت (المواسعة) أم أنّ عليه تأخيرها إلى آخر وقتها الممكن؛ نظراً لوجود صلوات قضائية عليه تعدّ مقدّمةً على اليومية (المضايقة)؟

٣٥ ـ جواهر الكلام ١٣: ٩٨ ـ ٩٩.

٣٦ ـ مرتضى مطهري، مباني اقتصاد إسلامي: ١٤ ـ ١٥.

٣٧ ـ المجلسي، مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

٣٨ ـ الكليني، الكافي ٧: ١٧٧، ح٣.

٣٩ ـ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ١٧، ح٣٢.

٤٠ ـ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣، ح٧.

٤١ ـ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٤٨٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣١٧، ح٤٦٩.

٤٢ ـ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥١٨.

٤٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٨٥، ب ٣٣، ح١٧.

٤٤ ـ تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

٤٥ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٨٤، ب٣٣، ح١٤.

٤٦ ـ المصدر نفسه، ب٣٣، ح١٦.

٤٧ ـ البحراني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٦٨.

٤٨ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ٨٣، ب٣٣، ح١٠.

٤٩ ـ راجع: مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد الأوّل، شتاء ٢٠٠٦م.

٥٠ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٤، ح٣.

٥١ ـ المصدر نفسه: ١٦٣، ح١.

٥٢ ـ المصدر نفسه، ح٢.

٥٣ ـ الحكومة: اصطلاح في علم أصول الفقه، يستعمل عندما يوسّع دليلٌ ما أو يضيّق موضوعَ دليل آخر على نحو التعبّد.

٥٤ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٥، ح٦.

٥٥ ـ المصدر نفسه: ٣٨٤، ح٢.

٥٦ ـ المصدر نفسه: ١٦٤، ح٤.

٥٧ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٠٥ ـ ٢٠٨، ٥٨٣ ـ ٥٨٨.

٥٨ ـ النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

٥٩ ـ الصدوق، المقنع: ٥٣٤.

٦٠ ـ من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٢، ذيل الحديث: ٢٩٩.

٦١ ـ الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، المسألة: ٢.

٦٢ ـ من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٤.

٦٣ ـ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ١٤٢.

٦٤ ـ جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

٦٥ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

٦٦ ـ المصدر نفسه: ١٠٩، ب٤٧، ح٦.

٦٧ ـ المصدر نفسه، ح٧.

٦٨ ـ المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

٦٩ ـ المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٥.

٧٠ ـ المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح٢.

٧١ ـ المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٤.

٧٢ ـ المصدر نفسه، ح٣.

٧٣ ـ جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

٧٤ ـ لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٣٠ ـ ٢٤٧.

٧٥ ـ جواهر الكلام ٤٢: ١٥٦.

٧٦ ـ وسائل الشيعة ٢١: ١١٠، ب٤٩، ح١.

٧٧ ـ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٩٠، ح٧٥٠.

٧٨ ـ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٢٠.

٧٩ ـ لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٥٠ ـ ٢٥٦.

النسويّة في إيران
والبحث عن موطن جديد

د ناهيد مطيع(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

هذه المقالة والمقالة التي تليها ناقدةً لها تعبرّان عن وجهتي نظر في مسألة واحدة، وقد أحبّت مجلة «نصوص معاصرة» عرض هاتين الوجهتين من قبل باحثين مختصّين في العلوم الاجتماعية.

النسوية: المصطلح، والمدلولات، والاتجاهات

ولدت كلمة النسوية[1] عام ١٨٩٠م ضمن معانٍ متعددة؛ فقد كانت تطلق كلمة نسويّ في تلك الحقبة ليس فقط على من يدافع عن الدور المتزايد للمرأة، بل وأيضاً على من يدافع عن النساء بوصفهنّ موجودات مستقلّة، لكنّ الدور الاجتماعي والفردي للمرأة خضع في القرن الماضي إلى بسطٍ وصيرورة، وقد أدّى ذلك إلى نوعٍ من التحوّل في تعريف النسوية، فأصبح من غير الممكن التعبير عنه بشكلٍ بسيط وبقالبٍ موحّد، ونذكر هنا بعضاً من هذه التعاريف.

تعتقد أدرين ريتش (Adrin Rich) أن النسوية ـ من جهةٍ ـ لقبٌ لا جدوى منه ويصحّ وصفه بالسخيف، لكنّها ـ من جهةٍ أخرى ـ نوعاً من الأخلاق ومنهجاً معرفيّاً، أو طريقة معقدة من التفكير والعمل تدور حول الظروف الحياتية التي نعيش فيها.

ويرى كريس ويدون (Chris Weedon)، عالم الاجتماع الانجليزي المعروف،

(*) باحثة مختصّة بالعلوم الاجتماعية وقضايا المرأة.

أنّ النسوية سياسة تتّجه نحو تغيير موازين القوى في العلاقات القائمة بين الرجل والمرأة، أمّا وجهة نظر بيل هوكس (Bell Hooks)، الناقد الأمريكي المعروف، فالنسوية حركة سياسية اقتصادية واجتماعية تسعى إلى رفع أيّ نوعٍ من الهيمنة القائمة على العامل الجنسي أو السياسي أو العرقي، وإعادة بناء المجتمع بنحوٍ يسير فيه النموّ الفردي نحو ترجيح مصالح الإمبريالية والتمية الاقتصادية والميول المادية.

أمّا الكاتبة الكندية ليندا كارتي (Linda Carty)، فترى ضرورة إعادة بناء النسوية التي أطلقتها مجموعة من نساء الجنس الأبيض؛ لأن (الجنس) لا يمكن أن يكون بمفرده مقولةً واحدة تتغنون بها حركة تحرير المرأة.

إن هذه التعاريف المتعدّدة تدلّنا على أمر، وهو أنّ النسوية ليست ظاهرةً اجتماعية واحدة، بل تنقسم اليوم إلى اتجاهات مختلفة، كالليبرالية والماركسية والراديكالية، ومن المسلّم أنّ الوصول إلى فهم معمّق لهذه الاتجاهات النظرية السالفة وعوامل ظهور كلّ واحدةٍ منها يتوقّف على القيام بسعي متواصل ومفتوح، إنّ بلوغ مثل هذه المعرفة يحتاج إلى القيام بقراءة واسعة للنظريّات السالفة الذكر من جانب أصحاب الرأي والعاملين على تشكيل مؤسّسات الدفاع عن حقوق المرأة، وممّا لا شك فيه، أنّ الوصول إلى مثل هذا الهدف يحتاج إلى وقت طويل، وتوفّر إمكانات علمية متعدّدة، يدخل في ضمنها الوصول إلى مصادر جديدة، والارتباط المستمرّ بالمؤسّسات العلمية الأجنبية، والتواصل الدائم بين علماء الداخل.

وعلى أيّة حال، فالذي نراه أنّ صورة العلاقة القائمة بين الجنسين في إيران قد نسجت باستعجال وسطحية وعموميّة، وبعبارة أخرى نرى أنّ أغلب المدافعين عن حقوق المرأة في إيران ليسوا على معرفة صحيحة بظروفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل ثمّة ضعف في تكوين صورة نسوية في هذا المجال(٢)، ولم يقتصر الفشل على إلغاء التمييز بين الجنسين، بل ساعد ضعف الحركة النسوية في اتساع الخرق والهوّة.

الخصوصيات العامة للنسوية في إيران، أزمة مشروع نظرية التوظيف الرسمي للمرأة، قراءة نقدية

١. الترويج لتولّي المرأة وظائف الدولة واعتبار ذلك طريق خلاصها: فعلى أساس

هذه الفكرة يتمّ تقديم صورة تعتبر أنّ تولّي المرأة الوظائف الرسمية هو السبيل الأساس لحلّ مشكلاتها الرئيسة؛ لأن المرأة متى قامت باستلام هذه الوظائف فستصبح ذات دخل، ومن ثمّ تتمكّن من تأمين استقلالها المادي، ومثل هذا الأمر لن يقتصر دوره على الارتقاء بمكانتها الاجتماعية، بل سيكون باعثاً لها على الخروج من قبضة الرجل، وعلى أساس ذلك فإن الوظيفة الرسمية هي الطريق الوحيد الذي تتمكّن المرأة من خلاله أن تصبح قوّةً فاعلة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، من هنا، يستخدم أنصار هذا الاتجاه شعارات، مثل إن النساء يشكّلن نصف اليد العاملة، وأن الطريق الوحيد للتنمية في دول العالم الثالث إنّما هو تولّيها كامل الأعمال.

ومن الشعارات الأخرى، التشنيع على المرأة التي تقتصر حياتها على كونها ربّة بيتٍ، واعتبارها غير فاعلة، بل يتمّ تصويرها موجوداً بعيداً عن تطوّر الحياة الاجتماعية، وأنّ دورها ينحصر في المنزل والغرق في أعماله، وأنّ روتينه يحوّلها إلى كائن أحمق، ومجرّد آلةٍ للحمل والولادة فقط؛ من هنا، فتغيير هذا الدور التقليدي ضروريٌّ عبر الوظيفة الرسمية.

ولا نرىّ أيّ من التيارات النسوية جعل عمل المرأة سبيلَ خلاصها، بل على العكس تذهب النسوية الماركسية والشيوعية إلى أنّ انتشار ظاهرة عمل المرأة في الغرب إنّما نتج عن رغبة النظام الرأسمالي في جرّ المرأة للعمل الرسمي بغية الاستفادة منها، وممّن يتبنّى هذا الاتجاه سيلفيا والبي (Sylvia Walby)، حيث تعتقد أنّ فهم دور المرأة في المجتمعات الصناعية يتوقّف على معرفة نظام تدخّل سيادة الرجل في النظام الرأسمالي، على أساس أنّ النظام الذي يؤمن بسيادة الرجل يمنع المرأة من دخول ساحة الوظيفة الرسمية، فيما يرى النظام الرأسمالي ضرورة الاستفادة من اليد العاملة الرخيصة، أي أن النظام الرأسمالي وبخصوصيّته الذاتية (تراكم الثروة)، يسعى دائماً لتنمية الإنتاج وتنويعه، لذا كان توظيف المرأة في صالح التنمية الاقتصادية؛ لأنّها يدٌ عاملة من الدرجة الثانية؛ فأجرتها أقلّ من أجرة الرجل، علاوةً على أنّ المساحة التي تشغلها المرأة في ساحة العمل تقتصر ـ بشكلٍ عام ـ على الوظائف

التقليدية، أي التربية والتعليم والخدمات العامة، كما أن الاستفادة منها في المصانع يقع غالباً في دائرة الوظائف غير الأساسية كالتجميع والتوضيب، أي الأعمال التي تكون أجرتها - عادةً - أقلّ من غيرها، فتلي - في الدرجة الاجتماعية - الأعمال التي يقوم بها الرجل، بل حتى مع قيامها بتولّي أعمالٍ مشابهة لما يقوم به الرجل تبقى أجرتها أقل.

أمّا الاتجاهات النسوية الأخرى، فحلّلت دور المرأة بوصفها ربّة منزل، وتوصلت إلى أنّها كانت عاملاً مساعداً في الحياة الاقتصادية العائلية، سواء في النظام الزراعي أو الصناعي؛ لأنّ مشاركتها وتقديمها المعونة في النظام الزراعي - وخصوصاً على مستوى الاستثمار العائلي - وان لم يتم تقديره بشكل رسمي، إلا أنّ ما لا شكّ فيه أنّ هذا الاستثمار سيعجز عن الاستمرار في فعاليته الإنتاجية مع الاستغناء عن المرأة، وترى هذه الاتجاهات أنّ المرأة أيضاً في دورها الحالي (ربّات المنزل الجدد)[٣] تقوم بتقديم العون الاقتصاديّ للعائلة بشكل غير مباشر؛ لأن وظائفها المنزلية، من الطبخ والنظافة وحضانة الأطفال، لو لم تتمّ فلن يتمكّن الرجل من الإنتاج الاجتماعي والرسمي، إضافةً إلى أنّ المرأة بلعبها دور ربّة المنزل تحتضن أوّل تشكيل اجتماعي، أي المجتمع الأول، وهو العائلة، وشخصية الطفل الأساسية تتكوّن عبر ذلك، إن الجوّ العاطفي للعائلة يتمّ - في غالب الأحيان - من طرف المرأة، كما أنّ مسؤولية السلامة الجسدية لأعضائها تقع على عاتقها.

أليس لمثل هذه الأدوار التي تقوم بها المرأة أثراً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية؟ يعتقد نلسون (Nelson) أنّ عوامل فشل طرق التنمية تعود في أغلبها إلى عدم معرفة المسؤولين بطبيعة المرأة ووظائفها؛ فعندما تثار مسألة دمج المرأة في التنمية، تتمّ الغفلة عن أمر أساسي، هو كون المرأة - دائماً - عنصراً فاعلاً في مستقبل التغيير والتنمية الاجتماعية، وبالاستخفاف والتهاون بهذا الدور النسوي تكوّن التصوّر الخاطئ عن انعدام دور المرأة في مجال التنمية.

أمّا عمل المرأة في إيران فله أبعاد أخرى، فالإحصاءات الرسمية تتحدّث عن أن تسعةً بالمائة من الإيرانيّات يتولّين وظائف رسميّة، وبناءً على ذلك فان تسعين في المائة إما ربّات بيوت، أو محسوباتٍ فاقداتٍ للفعل التنموي الاقتصادي، وما يلفت النظر رغم

ذلك أنّ أغلب الدراسات النسوية تتّجه نحو عمل المرأة، وهو ما يدلّل بوضوح على مدى الأهمية التي يُبديها أنصار حقوق المرأة لمسألة العمل.

ولنقف هنا قليلاً، هل يمكن القول بأن التسعين في المائة الباقية من النساء لا يملكن ـ فعلاً ـ أيّ نشاط اقتصادي؟

إنّ قسماً مهمّاً من اللواتي يوصفن بربّات البيوت هنّ من القرى والأرياف، وحيث إنّ أكثر من خمسة وتسعين في المائة من إنتاج القطاع الزراعي في إيران يتكوّن من الاستثمار العائلي، فنتيجة ذلك أنّ النساء القرويات لهنّ سهمٌ كبير في هذا الانتاج، بل تدلّ الدراسات على أنّ القرويات المرفّهات نسبياً واللواتي لا دور مباشر لهنّ في الإنتاج الزراعي يلعبن دوراً غير مباشر؛ عبر قيامهنّ بأعمال أخرى، كتهيئة الطعام للعمّال والمزارعين، أو القيام بتدبير الأمور المنزلية، أو بعض الصناعات اليدوية، أو المواد الغذائية كالمربّيات وشراب البندورة ونحوها، الأمر الذي يزيد من الدخل العائلي.

من جهةٍ أخرى، لا يتساوى نشاط ربّات البيوت في المدن واللواتي يقتصر عملهنّ على القيام بوظائف (ربّات المنزل الجدد) مع السابقات؛ فقد جرت عادة نساء الطبقة المرفّهة على الاستفادة من الخادمات، سواء من كان منهنّ بشكل دائم أو مؤقت، وهنّ من يقمن بإنجاز الوظائف المنزلية الأساسية، أمّا الأطفال الذين تقلّ أعمارهم عن سنّ السادسة فغالباً ما يتمّ إرسالهم إلى حضانات الأطفال، إضافةً إلى استخدام الآلات الحديثة، كالغسالات، والمكانس الكهربائيّة، والمأكولات الجاهزة، إن هذا كلّه يُثمر تقليصاً كبيراً في حجم الوظائف التي تتلف الوقت وتستلزم إرهاق المرأة.

أمّا نساء المدن، وهنّ من الطبقة المتوسّطة أو الفقيرة، فيلتزمن القيامَ بأعمال أخرى غير وظائفهنّ المنزلية، وهي أعمال تشمل الخياطة، والتزيين، والخدمة، وصناعة الحلويات و.. وهذا ما يزيد بدوره من دخل الأسرة، ولابدّ من الالتفات إلى أنّ التضخّم الاقتصادي قد أدّى إلى اتّساع العمل لدى هذه الطبقة، فوصل دخل هذه الأعمال إلى حدّ يزيد عن الدخل الرسمي الذي يتمكّن رجل العائلة من تأمينه. وبعبارةٍ أخرى، تتمكّن المرأة / ربّة المنزل، والتي توصف بالحمقاء غير الفاعلة، من لعب دور مؤثر في زيادة الدخل الأسري، لتغدو عنصراً فاعلاً ونشيطاً.

بين عمل المرأة واستقلالها المادي

إنّ دعاة عمل المرأة يدّعون أنها متى دخلت ميدانه أمكنها تأمين نفسها بمنحها الاستقلال المادي، ممّا يجعلها تتمكّن ـ تبعاً لذلك ـ من أن تغدو صاحبة قرار في مستقبل العائلة، فتخرج من مجرّد كونها ربّة بيتٍ مقيّدة اليدين.

ولتقييم مثل هذه الدعوى، لابد لنا من ملاحظة أمور:

أولاً: لا ملازمة بين عمل المرأة وبين تأمينها لاستقلالها المادي، ولتحديد مدى الارتباط الثابت بين المتغيّرين: الدخل والاستقلال المادي، لابدّ من القيام بدراسات اجتماعية معمّقة، إضافةً إلى أنّه لو أريد بالاستقلال المادي أن يصبح بإمكان المرأة العاملة التصرّف بمالها كيف شاءت وتأمين حاجاتها الشخصية، فإن هذا ما لا تؤيّده الدراسات الفعلية، فلا مفرّ للمرأة العاملة من صرف ما تحصل عليه في سبيل تأمين مصاريف شهرية ثابتة، كحضانة الأطفال، وإجارة البيت، وسائر المصارف العائلية، وبشكل عام فما تستطيع تأمينه لن تتمكّن من صرف إلا القليل منه على شؤونها الشخصية.

ثانياً: إنّ نوع العمل، ودرجته، ومقدار الدخل، ونوع عمل الزوج، وبشكل عام السلوك الحياتي العام الذي تعيشه المرأة، هو صاحب الدور الرئيس في تحديد أو زيادة دورها على المستوى العائلي، فالواضح أنّ مقارنة امرأةٍ عاملة بأستاذة جامعية سوف تؤكّد أنهما ليستا بمستوى واحد على الصعيد الأسري.

ثالثاً: تدلّنا الدراسات الموجودة ـ سواء منها ما يرتبط بالعالم الغربي أو ما يرتبط بالعالم الثالث ـ على أن المرأة لا تقلّل من عملها المنزلي رغم التزامها العملَ خارج البيت، فلا مفرّ لها ـ بعد العودة من ساعات العمل الرسمي ـ من ممارسة وظائفها التقليدية والقيام بها بمفردها، ولعلّ عدم رضا عدّةٍ من النساء بالعمل خارج المنزل يعود إلى تحمّلهنّ مسؤولية القيام بوظيفتين معاً.

بناءً على هذا كلّه، يظهر لنا أن قيام المرأة بالعمل خارج المنزل لا يكفي لتحديد دورها فيه، بل لابد من ملاحظة مجموعة من المتغيرات المهمّة، كأسلوب الحياة والقيم العائلية.

نظرية العداوة بين الجنسين، وقفة ناقدة

٢- **إثارة فكرة العداوة بين الجنسين:** يقوم هذا الاتجاه على تصوير الرجل والمرأة موجودين متضادّين لا ينسجمان، وأنّ بينهما تضاداً في المصالح؛ من هنا يتمّ الترويج للفكرة القائلة بأنّ التبعة والتقصير تقع على عاتق الرجل في وضعه المرأة تحت قبضته وأنه عبر استثماره لها داخل العائلة تمكّن من احتكار تمام المميزات الاجتماعية.

والنتيجة الواضحة لمثل هذا النوع من التفكير إيجاد الخصومة والعداوة بين الرجل والمرأة، ولو أردنا ملاحظة النظريّات النسوية فلن نجد سوى النسوية الراديكالية أو المتشدّدة تتبنّى هذا الاتجاه؛ ولذا يرى أتباع هذه النظرية أن الأمر لا يقتصر على اللاتساوي الموجود بين الجنسين، بل يتعدّاه إلى تسلّط الرجل على المرأة؛ انطلاقاً من طبيعته التسلّطية، ونماذج ذلك عديدة مثل: تكبيل قدميّ المرأة في الصين، وختان الإناث في أفريقيا، وحرق الأرامل في الهند، وصيد النسوة الساحرات في القرون الوسطى، وعليه فطريق التخلّص من ذلك إنّما هو في تشكيل تجمّعات نسائية خالية من الرجل مبنيّة على مبادئ الأخوّة والهوية النسائية.

ولا شك في أن علم الاجتماع يرفض اعتبار الرجل المقصّر في تدنّي المستوى الاجتماعي للمرأة إلى الدرجة الثانية، لذا تُرجع المدارس النسوية الأخرى غير الراديكالية ـ وبطريقة علمية ـ مسألة اللاتساوي الموجود بين الجنسين إلى العوامل الاجتماعية، كنظام القيم والنظام الجنسي، وبعبارةٍ أخرى، ترجع هذه القيم إلى مفهوم سيادة الأب الذي تربّينا جميعاً ـ نساءً ورجالاً ـ على أساسه؛ لذا لزم تغيير هذا النظام لرفع هذا الاختلاف.

لا بدّ من الالتفات إلى أن الترويج لعدائية الجنسين لبعضهما ينشأ ـ في الأساس ـ من قيم النظام الأبوي، ولو أنّ الحركات النسائية في إيران أرادت إشاعة هذا التمايز العدائي فلا شك في أنّ ذلك سوف يزيد من العداوة والانفصال بين الجنسين، واستخدام هذا الأسلوب السطحي له عواقب خطيرة على المرأة، وعلى العلاقات العائلية، أي أنّه وبدل إيجاد فرص تعاون واندماج، يتمّ العمل على خلق فواصل بين

الطرفين ووضعهما في جبهتين مختلفتين.

من جهة ثانية، استفاد الرافضون للمقولات النسوية من هذه النقطة بالذات؛ لاعتبار النساء موجودات تحمل في ذاتها حسّ الانتقام، ومن ثمّ فهي بسيطة لا تتمتّع بأيّ استعداد أو إمكانات.

نظرية المرأة العالمية الواحدة، تعليق نقدي

٣ – الغفلة عن تنوّع الظروف الحياتية للمرأة في إيران: تتمثل بعض الأسس النظرية للاتجاهات النسوية الأولى في اعتبار الظروف الحياتية التي تعيشها المرأة واحدةً، ومن ثمّ تقديم طرق موحّدة للحلّ، وطبق هذا الرأي، تغدو مقولة: المرأة جنسٌ من الدرجة الثانية، مقولةً واحدة وعالمية، وأنّ هذه المرأة (الواحدة والعالمية) كانت دائماً محلّ استغلال الرجل؛ وعليه يمكننا عرض حلول متشابهة لتأمين خلاص المرأة من هيمنة الرجل.

وقد جرى نقد هذا البناء النسوي من جانب المدارس النسويّة الحديثة، حيث ترى أن لا وجود لامرأةٍ (واحدة) في جميع أنحاء العالم، بل تتفاوت النسوة حسب الطبقة، والعرق، والقوميّة، ونوع العمل، والجغرافيا، فالدور الاجتماعي للمرأة البيضاء في المجتمعات الغربيّة مثلاً يختلف عنه لدى سوداء البشرة، ويرى هؤلاء أنّ تصوّر النساء على أنهنّ يعشن ظروفاً واحدة كانت نتائجه لصالح المرأة البيضاء على أساس اعتبار حقوقها حقوقاً عالميّة، فقد عدّت ميول المرأة الغربية ذات البشرة البيضاء المعيار المناسب لتمام التجمّعات النسائية في جميع أنحاء العالم، دون ملاحظة الظروف الحياتية التي تعيشها سائر النساء.

على أنصار الدفاع عن حقوق المرأة في إيران أن يعرفوا أنّ النظر بعينٍ واحدة إلى جميع التجمّعات النسائية واعتبار المرأة ذات ظروف موحّدة أمرٌ له أهميّته من جهتين:

أولاً: إنّه نظراً للتعدّد القومي واللساني والديني في إيران فإن ذلك لا يسمح بدرس حقوق المرأة بوصفها حالةً واحدة؛ فمن المسلّم به أن دورها يختلف تبعاً لاختلاف الظروف التي تعيشها كما أسلفنا.

ثانياً: من المسلّم به أيضاً أن إيران حيث كانت من الدول النامية فلابدّ أن يكون دور المرأة فيها خاضعاً للتحوّل، والمرأة الإيرانية اليوم يختلف دورها وموقعها تبعاً للمدينة أو القرية التي تقيم فيها والعمل الذي تلتزمه، لذا لابد من ملاحظة خصوصيّات كلّ تجمّع نسائي، مما يُلزم بدراسات اجتماعية في هذا الصدد للتوصل إلى الحلول المناسبة لذلك، وما يلائم ظروف المجتمع الإيراني.

نظرية التشابه التام بين الجنسين

٤- **التشابه التامّ بين الرجل والمرأة:** الشعار الدائم الذي تحمله النسويّة هو التشابه التامّ في المكانة والحقوق بين الرجل والمرأة؛ لذا تسعى اتجاهاتها جميعاً إلى بذل جهدٍ عملي وعلمي للوصول إلى حقوق متشابهة بين الرجل والمرأة، ويرى أنصار النسويّة ضرورة تغيير نظام القيم ونظام التعامل المختلف بين الرجل والمرأة، واستبداله بنظام معياريّة الإنسان لا الذكورة أو الأنوثة، فصورة الرجل في النظام الجنسي تختلف عن صورة المرأة، لذا يُنظر إليها ذات سماتٍ من العاطفة والطاعة والوفاء، أمّا الرجل فهو هنا قويّ، خشن، قهّار، عاقل، ذو قدرةٍ على الابتكار.

أمّا المجتمع الجديد أو الخنثى (Androcentric)، الخاضع ـ إلى حدّ كبير ـ لتأثير الاتجاهات النسوية، فهو يرفض هذا التقسيم، ويرى عبثيّة الحديث عن اختلاف بين شخصيّتي: الرجل والمرأة، ممّا يعني ضرورة فهمهما بما يرجعهما إلى صورة الإنسان الواحد، ويقضي بتماثلهما، والنتيجة المترتّبة على مثل هذا النمط من التفكير في الغرب هو تشابه الرجل والمرأة، لكن هذه المشابهة لم تلحظ انطلاقاً من خصوصياتهما، إذ حيث كانت النزعة الذكورية هي الغالبة أدّى ذلك إلى استلزام أن تشابه المرأة الرجل، وبحسب مقولة اليزابيت بدانتر (Elizabet Badinter): «ما حدث أنّ المرأة اكتسبت الرجولة دون أن تتخلّى عن هويتها التقليدية، إنّ الإنسان في غرب القرن العشرين ـ لا سيما المرأة ـ مخلوق يحمل في واقعه صفات كلا الجنسين، ففي آنٍ واحد هو ذكر وهو أنثى، وهو يقوم بتبديل دوره في الحياة تبعاً لآنات الليل والنهار؛ لأن المرأة لا تريد أن تخسر شيئاً، بل تريد أن تصل إلى آمال الذكر والأنثى، وهو أمرٌ ليس

بالسهل دائماً، فالمرأة اليوم فاعلٌ ومنفعل، أمّ حنون وأنانية، قاهرة وصبورة ومتسلّطة، فقد أصبحت شخصيّتها ـ في الواقع ـ مضطربة ومشوّشة».

لقد كان لفكرة التشابه التامّ بين الرجل والمرأة أثرها على حدوث انقلابٍ عظيم في القيم أدّى إلى نشوء ظواهر جديدة، مثل زواج مثيلي الجنس، واضمحلال العائلة، ولا نريد الدخول هنا في عمليّة تقييم أخلاقي لآثار الترويج لهذه الفكرة، إنّما نهدف البحث في أنّ إشاعة أنصار حقوق المرأة في إيران لها، هل يعود بالنفع في مجال حلّ مشاكل المرأة الإيرانية؟

لابدّ ـ ولأجل الإجابة عن هذا السؤال ـ من إلقاء نظرةٍ إلى عهود ما قبل التاريخ، فالملاحظ فيها ـ وهي العهود التي تسمّيها النسوية خطأً عهود سيادة الرجل ـ أن المرأة كانت تعيش حياتها المستقلة بشكلٍ مساوٍ للرجل؛ ففيها كانت تكمل وظيفة كل طرف عمل الآخر، رغم خضوع تقسيم العمل لجنس العامل، ومعنى ذلك أنّ ارتباطهما كان متبادلاً، فلم يكن أيّ فريق يرى الثروة منحصرةً به؛ لأن الرجل لم يكن بإمكانه الاستمرار في الحياة دون أن تمدّ له المرأةُ يد العون.

من جهةٍ أخرى، كانت قدرة المرأة على الإنجاب توازي قدرة الرجل على الصيد، بل أكبر رغم ما في الأخير من شجاعة و..؛ لذا كان ينظر إلى ذلك باحترامٍ وتقدير، لقد كان الاعتقاد السائد آنذاك أنّ المرأة وعبر قوّة الإنجاب تمثل ضماناً لاستمرار الحياة.

لكنّ الأمر اختلف لاحقاً؛ حيث أصبحت طاقة الإنجاب في المرأة عنصراً يبرّر تسلّط الرجل عليها، فغدت في صورتها المتأخرة عنصراً ضعيفاً حقيراً من الدرجة الثانية. وهذه النقطة مركزيّة في بحثنا؛ لأن نظام العصر الجديد أو النظام المتحضّر وإن عرف بنظام المساواة دون سيادة الرجل، لكن ثمن هذه المساواة سيكون التضحية بخصوصيّة المرأة أو إلغائها أو تجاهلها، ألا وهي خصوصيّة الإنجاب وإبقاء النسل، وبعبارةٍ أخرى إنّما تمكّنت المرأة الغربية من نيل المساواة عن طريق التشبّه بالرجل وعدم الاعتناء بخصوصيّاتها التي خُلقت معها.

بل يذهب بعض الباحثين إلى أن الطريقة التي اعتمدتها المرأة للتشبّه بالرجل

يظهر منها أنّها كانت تريد أن تحلّ محلّه في خصوصيّات التسلط، والقهر، والخشونة، وهي السمات التي كانت سائدةً في العصر السابق، عصر سيادة الرجل، وبعبارة ثالثة إن الغرب يتحوّل وبشكل تدريجي إلى عصرٍ جديد يمكن تسميته عصر سيادة المرأة.

إنّ شعار التساوي والمساواة بين حقوق الرجل والمرأة وإن كان محور الصراع العلمي والعملي للحركات النسوية في الغرب، لكنّ النتيجة التي لا يمكن تجنّبها لنموّ هذه النسويات هي ظواهر مثليي الجنس وازدياد نسبة الطلاق، واتجاه المرأة نحو التسلّط.

الحركة النسوية في إيران: الاستراتيجيات وبرامج العمل

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل التبعية الصرفة والتقليد المحض من طرفٍ واحد لشعارات النسوية الغربية ومبادئها - مع ملاحظة ما يترتّب على ذلك - يمكنه أن يكون لصالح المرأة الإيرانيّة؟ وبعبارة أخرى، هل ينحصر سبيل أنصار حقوق المرأة في إيران - عن علم أو جهل - باتّباع طريق الغرب، أي العمل على إيجاد تشابهٍ بين الرجل والمرأة لإحقاق حقوقها؟ والأهم من هذا كلّه أن الطريق الوحيد لإحقاق الحقوق هل ينحصر - فعلاً - بجعل المرأة شبيهةً للرجل بشكل كامل؟

والجواب عمّا سبق سلبيٌّ، فلا التشابه الكامل بين الجنسين، ولا كون الرجل والمرأة مُكمّلان لبعضهما هو الذي يمكنه حلّ قضايا المرأة، بل الحلّ إنما يكون بالتلفيق بين كونهما مُكمّلين لبعضهما ومتشابهين، دون التضحية بخصوصيّة الرجل وخصوصيّة المرأة، وهذا ما يُمكن أن يكون الهدف الذي تسعى إليه المرأة، نعم كون المرأة مُكملةً للرجل وبالعكس لا يراد منه ما هو متعارفٌ في نظام سيادة الرجل، أي إنّ هذا التعاون بين الطرفين لا يتمّ في ظلّ مفهوم التعاون بين جنسين أحدهما أفضل أو متعادين، بل يُمكن القول بأنّ هذا التعاون مظهرٌ للتكامل الذي كان سائداً في علاقة الرجل والمرأة في عصور ما قبل التاريخ، التكامل المساوي يعني كون الوظائف المختلفة والمتمايزة بين الرجل والمرأة متساويةً، سواء على مستوى الدور الاجتماعي أو العائلي.

إنّ ما أراه هو أن الهدف الذي ينبغي أن تسعى إليه النسوية في إيران هو العمل على المحاور التالية:

١ـ رصد الدور التقليدي للمرأة

أولاً: المزيد من دراسة الدور التقليدي للمرأة، أي الأمومة والزوجية، فعلى أنصار حقوق المرأة أن يقوموا ـ بدل ملاحظة بُعدٍ واحد، هو عمل المرأة ـ بالالتفات إلى الظروف الحياتية الحقيقيّة التي تعيشها أغلبيّة النساء الإيرانيات، والتي لم تُر إلى الآن، إن تعميق هذه المعرفة ضروريٌ لنا؛ حيث ستبدّل الصورة السائدة للمرأة والتي هي (ربّة البيت)،والتي توصف عادةً بالضعيفة الأسيرة للرجل و..

٢ـ مسؤولية نظام القيم

ثانياً: لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ الباعث على هذه النظرة الدونية لدور المرأة بوصفها زوجةً وأمّاً من قبل الرجل ليس صرف الدور الموكول إليها، بل نظام القيم الناظر إلى هذا الدور، فهو المسؤول عن ترويج هذه الصورة. إنّ نظام القيم هذا (سيادة الرجل) وإن تبلور في النظام العائلي فقط لكنه يملك من القوّة ما يجعل تأثيره يمتدّ حتى عندما تقوم المرأة بالتخلّي عن هذا الدور التقليدي والاتجاه نحو لعب دورٍ اجتماعي.

ويمكن توضيح تسلّط نظام القيم المعتمد على سيادة الرجل في الاقتصاد الحديث عبر الأمثلة التالية: كون أجرة المرأة أقلّ من أجرة الرجل حتى في العمل الواحد، وتكفّل المرأة القيام بالأعمال الأنثوية أو فقل: شبه العائلية، كالتعليم، والتمريض، والخدمات، وكون عمل المرأة عُرضةً للسقوط في ظلّ الأزمات الاقتصادية، وتحمّلها العبء الإضافي المتمثل بالعمل المنزلي؛ وبناءً على هذا، فإنّ عمل المرأة وعدمه لا يشكّل بنفسه دليلاً على وجود تحوّل هامّ في الوضع التقليديّ لها.

من جهةٍ أخرى، لاحظنا أن دور المرأة العاطفي (الأمومة) في بعض العصور التاريخية كان له أهمية تزيد عن دور الرجل (الصيد)، وما يُمكن أن يكون واحداً

من الأهداف التي تسعى إليها النسوية في إيران هو العمل على تغيير نظام القيم الذي يتمّ من خلاله مطالعة الدور التقليدي للمرأة، وبعبارةٍ أخرى، لابدّ لنا من الدفاع عن القيم التي ترى تساوياً في قيمة الدور الذي تؤدّيه المرأة مع الدور الذي يؤدّيه الرجل، وما يمكن أن يكون مفيداً هنا هو الاعتماد على نظام القيم الإسلامي الذي يرى أنّ قيمة عمل المرأة مساويةً لما يقوم به الرجل.

٣ـ دعم الرجل وتعاونه مع الحركة النسوية

ثالثاً: يلزم الحركات النسوية في إيران أن تضع في بالها أنّه لن يكتب لها النجاح دون تقديم الرجل دعمه وتعاونه، لذا لابد من إظهار قضية التكامل المتساوي لصالح الرجل والمرأة معاً.

٤ـ المرأة والرجل، التساوي والتماثل

رابعاً: يتضمّن التكامل المتساوي بين الرجل والمرأة ـ مع كونه ناقصاً ـ التماثل بين الجنسين، وبعبارةٍ أخرى: إن التكامل بين الجنسين في العصر الحاضر لا يمكنه أن يتمّ كما كان في مجتمعات ما قبل التاريخ، بل لابد للمرأة والرجل وضمن دورهما المكمّل لبعضه أن يكون لهما أداور متشابهة. فالتمايز الناشئ من الأدوار المكمّلة لا يشكل نقضاً للتشابه الناشئ من الأدوار المتماثلة، إنّ التشابه في الأدوار المتماثلة يوفر لنا تشابهاً بين الرجل والمرأة، لكنّ هدف ذلك لن يكون إلغاء الدور التقليدي للمرأة، أو عدم المبالاة به، أو جذبها لتحتلّ مكانة الرجل، بل الهدف تقاربهما لإعطائهما مكانةً متساوية، وإيجابية هذا الأنموذج الذي نسمّيه: المجتمع المتكامل والمتساوي بشكل غير كامل والمتشابه في الأجور المتماثلة، أنّه يشكل نقطة تحوّل يمكن فيها إعادة بناء المكانة الاجتماعية لجماعات النساء المختلفة.

النتيجة

يوصلنا البحث في طروحات النسويّة في إيران إلى أنّ على أنصار حقوق المرأة

فيها القيام بالتدقيق والدراسة والمقارنة الطويلة الأمد للتوصل إلى معرفة عميقة بالنسويّة، والاستفادة من أسسها التي تعتمد عليها، والأمر المسلّم به هنا أن التطبيق الكامل للأنموذج الغربي ونتائجه لا يمكنه أن يكون مناسباً للمرأة الإيرانية، لا سيّما مع ملاحظة الظروف الخاصّة بها هنا، ونتائج الصراع النسوي في الغرب نفسه.

مضافاً إلى أنّ الترويج لعمل المرأة بوصفه خشبة خلاصها، أو لفكرة العداوة بين الجنسين، أو التشابه التامّ، مع عدم ملاحظة التنوّع الموجود لدى المرأة الايرانية، لن يؤدّي فقط إلى الابتعاد عن الوصول إلى معرفة صحيحة لوضع المرأة في إيران وعلاقتها بالرجل، بل سوف يؤدّي إلى عواقب خطيرة على الأسس العائلية، دون أن يؤمّن حلاً لمشكلة المرأة.

لقد سعينا في هذه المقالة القصيرة إلى تنبيه أنصار المرأة في إيران لأمور لم تكن بحسبانهم، لذا لابد ـ للرقيّ بهذه الأفكار والتحليلات ـ من إظهار وجهات النظر المخالفة، حتى يتمّ التوصل إلى الأنموذج المقبول اجتماعياً.

* * *

الهوامش

١ ـ لابد من إضافة مجموعة أخرى، نطلق عليها اسم: النسوية الإسلامية، وترى اختلافاً في الخلقة والطبيعة بين الرجل والمرأة، لكنّه لا يعني ـ إطلاقاً ـ أفضليّة أحد الجنسين على الآخر، بل هذه الاختلافات هي العامل في كونهما مكمّلين لبعضهما.

٢ ـ لا أقصد من هذا الكلام تخطئة هذا الاتجاه، ولا أدّعي أنّني أملك معرفةً تامّة من الجهتين المذكورتين، بل ما أريده هو لفت النظر نحو بعض النقاط الجديدة القابلة للبحث.

٣ ـ المراد من هذا المصطلح أن تعيش المرأة في ظلّ نظام اقتصادي في المدن الصناعية، وتقتصر وظيفتها على كونها ربّة منزل دون أن يكون لها أيّ دور في النشاط الإنتاجي.

مشروع الحركة النسوية
ما الذي تبحث عنه النسوية في إيران؟

د. حامد شهيديان(*)

ترجمة: السيد علي عباس الموسوي

مدخل

من المتغيّرات المهمّة في إيران في السنوات العشر الأخيرة الاتجاه الذي سلكه موضوع حقوق المرأة، والترويج لدور مقولات كالجنس المتنوع[١] ـ الذكر والأنثى ـ (gender)، النزعة الذكورية والنسوية لرسم السياسة الاجتماعية والثقافية، لقد صدرت العديد من الدراسات والأبحاث ـ داخل إيران وخارجها ـ تدرس حياة المرأة وسبل نجاتها من الظلم الذي تتعرّض له، والكثير من المقبولات التي كانت لمدّةٍ طويلة واضحةً للجميع مُبرهناً عليها أصبحت الآن محطّاً لعلامات الاستفهام وإعادة القراءة.

ومن الدروس المهمّة لهذا التحوّل في الثقافة ـ بحسب تصوّري ـ أنّ ثقافة (الصحيح) ليست موهبةً لدى بعضنا توجد دفعةً واحدة، بل هي نتيجة طريقة تبادل وحوار علمي يتبلور تدريجياً؛ لذا كانت مقبولاتنا الصحيحة خاضعةً للتحوّل هي أيضاً؛ فما هو صحيحٌ اليوم سيكون غداً محلاً لدراسات جديدة، أو سيتمّ تصنيفه باطلاً ضمن أساليب البحث المستحدثة، أو سيقف حائلاً أمام دراسات وأبحاث جديدة؛ لذا كان لابدّ من إخضاع ولادة الحركة النسوية في إيران للرصد والمعالجة العلميّة، وجعلها مادّةً للدراسة والنظر وتبادل الرأي، كي تنمو دراساتها وتتنامى.

(*) باحث مختصّ بالعلوم الاجتماعية وقضايا المرأة.

لقد كان للدراسات الجديدة التي سلّطت مجلّة زنان (المرأة) النظر عليها والتي ترتبط بأهداف الحركة النسوية أو قضاياها دورٌ كبير في نقدها نقداً مركّزاً؛ فقد قامت الزميلة د. ناهيد مطيع بإثارة العديد من المسائل التي ترتبط بالنسوية في إيران، ففتحت بذلك باب البحث العلمي لتناول قضايا المرأة والنسوية في هذا البلد.

وقد ألحّت الدراسة المذكورة على مبدأ سليم وهو أهميّة العمل المنزلي، فأوضحت أنّه لهذا العمل ـ وخلافاً للسائد بشكل عام؛ حيث لا يتمّ تصنيف عمل المرأة المنزلي في الإحصاءات الرسمية للاقتصاد المنتج ـ دوراً نشطاً على الصعيدين: الاقتصادي والاجتماعي للعائلة والمجتمع، وهو ما لا تقتصر فائدته على إعادة قراءة دور المرأة في الأسرة ومتابعة تفاصيل دورها الاجتماعي، بل إنّه يُشكّل مفتاح البحث هنا، وكذلك الحال بالنسبة لتحليلها الدقيق لتأثير التطوّر التكنولوجي على عمل المرأة المنزلي.

ما أسعى إليه هنا ـ ومع تقديري للجهد المبذول من قبل د. مطيع في بحثها عن تحديد دور المرأة الإيرانية في الحياة ـ تسجيل بعض النقاط بوصفها بدايةً لحوارٍ مثمر، نعم لابدّ من التنبيه على أمر، وهو أنّ ما سنثيره لا يقتصر على ما كتبته د. مطيع، وما أؤكّد عليه أنّ النسوية الإيرانية لا ينبغي لها أن تبقى أسيرةً للمفاهيم والتعاريف المؤسّسة مسبقاً، وإن كانت هذه التعاريف لا ضرر منها بل هي مفيدة، وإذا كان لابد للنسوية من أن تخطو خطوتها الأولى نحو الديمقراطية والتساوي فلا بدّ لها من أن تسير نحو البحث عن الهوية الإنسانية أيضاً، فتضييق دائرة البحث في أطرٍ مبحوثة سلفاً لا يعني سوى استبدال بعض المقبولات بأخرى.

وبغية تجنّب الوقوع في أمرٍ كهذا، كان لابد للنسوية من القيام بإعادة تعريف لمفهوم الجنسين، وهو تعريفٌ ملزمٌ بإيضاح أن إدراكنا للذكورية والنسوية لما كان من الظواهر الاجتماعية التاريخية فأيّ تعريفٍ مستقبلي لهما لابدّ وأن يكون محدوداً بقيود الاجتماعي ـ التاريخي، وسوف أتابع هذه القضية في كتابات د. مطيع لا سيما في مسألة تشبّه المرأة بالرجل في الغرب وقضية العائلة، لكنّني قبل ذلك كلّه أودّ ـ للضرورة ـ الإشارة إلى بعض الفرضيات المسبقة في ما كتبته د. مطيع.

الغرب والنسوية، أين وصلت الحركة النسوية في الغرب؟

ترتبط كتابات د. مطيع[٢] بفرضين مسبقين خاطئين:

الفرض الأول: ويتصل بالنظام الحالي للقوى بين الرجل والمرأة في المجتمعات الغربية؛ فمن يقرأ ما كتبته يتصوّر أن الحركة النسوية في الغرب قد تمكّنت من الانتصار، وأنّ المجتمعات الغربية الآن دخلت في عصرٍ جديد سيادتُه للمرأة، ونتيجة ذلك أنّ ما يجري في الغرب من تبعات هذا العصر.

ومثل هذا التصوّر عن المجتمع الغربي خاطئ ومحيّر لأنصار تساوي المرأة قبل غيرهم، فبعد أن يقرأ القارئ عن دخول المجتمعات الغربية عصر سيادة المرأة الجديد، يسأل نفسه عن التغييرات التي حدثت فيها وأدّت إلى موت سيادة الرجل؟ وعن خصائص هذا المجتمع الذي تكون فيه السيادة للمرأة؟ إلاّ أنّه ليس من جواب عن ذلك، لا في كتابات د. مطيع ولا في الظروف الخارجية التي تعيشها المجتمعات الغربية نفسها، لقد خاضت المرأة الغربية ـ ولعقودٍ ـ صراعاً ضدّ نظام سيادة الرجل، لكنّها لم تتمكّن سوى من تحقيق بعض التغييرات الأساسيّة أحياناً والمحدودة أحياناً أخرى في الحياة الاجتماعية، وهي مدعوّة ـ لإزالة هذا النظام ـ إلى مواصلة الصراع لسنوات.

ثمّة حاجة لجهدٍ مضاعف لتغيير نظام سيادة الرجل، كسائر الأنظمة الظالمة، وإذا وفقت النسويّة للنصر في جبهةٍ ما في حربها هذه فلن يتأخّر الهجوم المضادّ ضد قضايا المرأة من الجبهات الأخرى، ولا أزعم هنا فشل النسوية الغربية، بل أركّز على ضرورة أن لا نظنّ أن واقع الحياة الغربية هو الغاية المنشودة للحركة النسويّة.

الفرض الثاني: ويرتبط بالهدف الذي تسعى إليه النسوية الغربية، فممّا لا شكّ فيه وجود من يؤمن في الغرب بأفضليّة المرأة ـ في جوهرها ـ من الرجل، والهدف الذي يسعى إليه هؤلاء إظهار هذه الأفضلية، إن هذه المزايدة ليست من خصوصيات النسوية الغربية، بل تظهر للعيان لدى الحركات الاجتماعية جميعها، أمّا لو أردنا غضّ الطرف عن هذه المزايدات فلن نجد حركةً تهدف إرساء نظام سيادة المرأة.

إنّ الهدف الذي تسعى إليه النسوية هو إزالة تمام أنواع التمييز القائم على أساس الاختلاف الجنسي والجسدي، وما تظنه الكثير من النسويات أنّ ذلك لا ينفصل عن السعي لإزالة تمام أنواع اللاتساوي الاجتماعي، كما لا تهدف النسوية إلى تفضيل

جماعةٍ على أخرى، فالمحافظون في الغرب يذهبون إلى أن المرأة قد زادت من مطالبها فأوصلت الأمر إلى حدّ تعرّض الرجل فيه نفسه للظلم، فيما ترى النسويّات وسائر الباحثين العلميّين أنّ مثل هذه الدعاوى تعبّر ـ فقط ـ عن ردة فعل من نظام سيادة الرجل تجاه الحركة النسوية.

إنّ الاقتراح المصرّح به أو الملمّح له بأنّ النسوية الغربية في طريقها لبلوغ عصر سيادة المرأة، أو أنّها قد بلغته وتجاوزته، ليس سوى حكمٍ مسبق وخاطئ على النسوية، وعلى المرأة الغربية، والمجتمعات الغربية، فالهدف من الالتقاء بالغرب إن كان الوصول عبر الحوار إلى الخطوة الأولى نحو توحيد الجهود المختلفة لإزالة الظلم المنتشر في أنحاء هذه الدنيا، فإنّ مثل هذه التعميمات الخاطئة توجب ابتعاد أصحاب الأهداف المشتركة عن بعضهم بعضاً.

النسوية والجنس المتنوع

ومن الأسس التي اعتمدتها د. مطيع تأثيرُ النسوية الغربية على الشكل الذي اتخذته التعاريف الجديدة للجنسين، وبحسب ما تراه فإنّ إعادة التعريف هذه كانت سلبيةً وفاشلة؛ لأنّها أزالت الفوارق الموجودة بين الجنسين، وخرجت بصورة للمرأة ليست هي فيها بامرأة ولا رجل، وفي عين الوقت كليهما معاً، لقد كتبت تقول:

لقد سادت في الستينات والسبعينات من قبل بعض الحركات النسوية المتشددة الدعوة للتخلّص من الخصوصيات التي يختصّ بها الرجل أو الأنثى، والالتزام بنماذج مشتركة ذكورية وأنثوية في الوقت نفسه، وقد كان التصور السائد لدى هؤلاء أنّ ما ينبغي التوصّل إليه هو أن يقوم الرجال والنساء بنزع الخصال الخاصّة بكلّ منهما للوصول إلى إنسان حرّ من قيود الجنس، أي الإنسان (الرجل المرأة androgynous).

لكنّ هذه الرؤية نُسخت في العلوم الاجتماعية في السنوات التالية للسبعينات، ومن جملة ما ذكره منتقدو هذا الرأي أنّ هذه النظرية تلتزم بشكل مُسبق بتقسيم الخصوصيات الإنسانية إلى خصوصيّات ذكورية وأنثوية، مضافاً إلى ما أشارت إليه د. مطيع نفسها من أنّ الخصوصيات الذكورية ستظهر عمليّاً في المجتمع الذي تمّ فيه دمج الخصوصيات، وأنّ هذه الخصوصيات الذكورية هي التي تضمن نموّ الإنسان في

مجتمع (الرجل ـ المرأة)، إنّ التبعة المترتبة على هذه النظرية تتمثل في أنّ على المرأة السعي لأن تصبح رجلاً بغية الوصول إلى حالة التساوي المنشودة.

لقد طرحت النسويّة الليبراليّة مسألة تشابه الجنسين لنقد النسوية الراديكالية والاشتراكية، فالنسوية الليبرالية لا ترى وجوداً في الخارج لسيادة الرجل بوصفها نظاماً نفعيّاً ظالماً يعاني من التمييز الجنسي، بل هو ظاهرةٌ تجري في الأفكار والنفوس وتظهر هنا وهناك كما تتمظهر في العلاقات البشرية، وترى النسوية الليبرالية أنّ مواجهة نظام سيادة الرجل تتمّ عن طريق: التعليم، والتربية، وسوق العمل، أما على المستوى الثقافي فلابدّ من مواجهة العادات والتقاليد ورفع مستوى استفادة المرأة من الإمكانات التعليمية، وتأمين فرص عمل مشابهة للنساء والرجال؛ لكي تكون هناك منافسة متساوية.

لكن النسوية الليبرالية لا تُبدي اهتماماً بجعل العائلة والمجتمع الذكوري المرأةَ ـ ومنذ البداية ـ في ظروفٍ غير متساوية مع الرجل، وأنّ ادعاء المنافسة المتساوية في ساحة العمل قد تخفي هذه اللامساواة، إضافةً إلى سكوت النسوية الليبرالية عن البُعد المرتبط بالظلم السائد في نظام سيادة الرجل، وهي بهذا تبعد مكانة الرجل في الأسرة عن أن يكون محلاً لعلامات الاستفهام.

إن الانتقاد الذي توجّهه النسويتان: الراديكالية والاشتراكية، للاستراتيجية التي تعتمدها النسوية الليبرالية يتمثل في أنّ الأخيرة تحصر ظلم المرأة في اللامساواة في التعليم والعمل والأفكار والعادات؛ ونتيجة ذلك بقاء نظام اللامساواة وسيادة الرجل والرأسمالية على حالها[٣]، إنّ التساوي بين الرجل والمرأة لدى الاتجاه النسوي الليبرالي يستلزم تساوى المرأة مع الرجل في نطاق ما يقتضيه طبع الرجل[٤]، وللوصول إلى ذلك، لابدّ للمرأة من العمل بنحوٍ يعدّها الرجل من طبقته، أي أن يتقبّلها بوصفها رجلاً فخرياً (honorary me).

والنتيجة أنّ هذا النقد يرد على كل من يقوم بتضييق وحصر التساوي بين الجنسين بالتساوي في العمل، حيث تتحوّل النساء ـ في مدينة أحلام هؤلاء ـ إلى رجال، وينلن مرتبةً في أعين الرجال عندما يتبدّلن إلى رجال فخريّين، وفي مثل هذا النظام يلزم النساء ـ بهدف إظهار تساويهنّ مع الرجال ـ ارتداء ثياب تكون في نظر الرجال رسميةً،

كما يلزمهنّ اعتماد أسلوب في التعاطي يراه الرجال أسلوباً رسمياً، وكذلك الحال على مستوى الأفكار، فلابدّ أن تكون أفكارهنّ بالنحو الذي يراها الرجال منطقيّةً وعمليّة.

ويفترق ما ذكرناه كثيراً عن ادّعاء إرادة الحركة النسوية تبديل النساء إلى رجال أو أن يصبحن شبيهات بهم، إن البحث عن تشابه النساء والرجال بالنحو الذي صوّرته د. مطيع في نقدها للنسوية، تتبنّاه مجموعتان: الأولى هي المجموعة التقليدية التي ترى أنّ الأفضل للنساء البقاء في بيوتهنّ والقيام بالأعمال الخاصّة بهنّ؛ كي لا تضيع منهنّ أصالتهن وأنوثتهن، والمجموعة الأخرى تتمثل في بعض أتباع النسوية ممّن يتهجّم على النسوية نفسها، فيعتقد بأنه لا ينبغي الوصول بها إلى حدّ مفرط، وهذه المجموعة الثانية هي التي يطلق عليها التعبير الساخر: (نسويات ضد النسوية)، وتسعى هذه النسويات ـ وتحت عنوان النسوية ـ لتحديد الحركة النسائية بالنحو الذي لا تُشكّل فيه خطراً على الرجال، وما أراه أنّه ينبغي علينا نقد النسوية الغربية في إيران وفق معايير أكثر دقّةً.

وأهمّ مقولات الحركة النسوية تحديد أدوار الجنسين مسبقاً (gender rolex \ sex roles)، فالنظام الذي يعتمد سيادةَ الرجل يقوم بتحديد أدوار خاصّة لأفراد الإنسان عن طريق التنوع الجنسي، لكنّ إرجاع السبب في هذا الاختلاف إلى التنوع الجنسي إرجاع خاطئ؛ لأنّ الجنس المتنوّع لا يرجع إلى هوية محدّدة مسبقاً تكون (تطبيقية ـ مسرحية)، فما يقوم به الرجل يصبح من أعماله، وكذا الحال مع النساء، من هنا على الرجال التصرّف بوصفهم رجال، وعلى النساء التصرّف على الطريقة عينها، والسرّ وراء بقاء الاختلاف الجنسي إنما هو احتفاظ الجنس المتنوّع باستمرار بالتلبّس بخصوصية (تطبيقية ـ مسرحية) لكي يتمظهر الاختلاف الجنسي بشكله الطبيعي، فما نقوم به هو عملية تصنيف إلى طبقات وبناء قوالب لذلك، ثم محاولة وضع ما يحصل في الخارج ضمن تلك القوالب، ونرى في هذه القوالب صورةً للواقع، وبعبارة أخرى، الذكورية والأنثوية هوية محدّدة مسبقاً هنا تتبلور في المجتمع الذي يتقبّل اختلاف الجنسين.

لقد تبدّلت الصورة في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية؛ حيث تطالع حياة

المرأة بوصفها ظاهرة ثقافية ـ اجتماعية، وقد حلّ ذلك تدريجياً محلّ الآراء التي كانت تقوم بتفسير حالة اللاتساوي بين الجنسين على أساس الاختلاف التكويني ـ الطبيعي، وقد كان هذا التغيير أحد المعطيات الرئيسة للفكر النسوي في إيران.

ومع ذلك كلّه، فما أراه أنّ التحليل الذي نملكه إلى الآن للتنوّع الجنسي ما زال خاضعاً لإطار الاختلاف التكويني الذي يقدّم تبريراً جوهرياً لفكرة التنوع الجنسي.

هذا، وقد طرحت د. مطيع في مقالة أخرى، حملت عنوان: المجتمع القابل للتنوّع الجنسي، مانعٌ أمام التنمية، النظامَ المعتمد في مثل هذا المجتمع، وفي مقالة أخرى لها حول الضحيّة النسائية، رأت أنّ على الحركة النسوية العمل على تقارب الأدوار وإعطاء قيمة واحدة للوظائف المختلفة للرجل والمرأة، وعقدة البحث هنا أنّنا إذا اعتبرنا التنوّع الجنسي ظاهرةً تاريخية ـ ثقافية، فمن أين نشأ الاختلاف الوظيفي بين الرجل والمرأة؟

ولا يصح تصوّر ذلك متى تمّ القبول بالقوالب المبنية مسبقاً حتّى لو كنا نخالف ما هو موجود في هذه القوالب، فالمضمون التقليدي غير مقبول؛ لأنه يأسر المرأة في ضمنه، والمضمون الموجود في النسوية الغربية غير مقبول أيضاً؛ لأنه لا يتلاءم مع هذا القالب؛ وعلى هذا الأساس فالتنوع الجنسي ـ في بحث د. مطيع ـ هو نظام تاريخي ـ ثقافي يستلزم تقييد ما هو ذاتي وطبيعي في النساء والرجال.

إنّ البحث يدور حول أننا كيف نتمكّن من تعريف الجنسين؟ وهل ننظر إليهما بوصفهما مختلفين متفاوتين أو متحدين متكاملين؟ والسؤال الأساس الذي لا يثار أن هذه الذكورية والأنثوية التي يبحث عن تعريفٍ لها، من أين اتخذت شكلها؟ وكيف ظهرت وتبدّلت إلى قالب يحدّد ما نريد اختياره؟ وما أراه أنّ التحذير الذي تُقدّمه د. مطيع في نقد الأدوار الموكلة إلى الجنسين من قبل النسوية الغربية ناشئ من هذا الأمر، مع وجود فرض مسبق وهو أنّ ما تعلّمناه من النسوية الغربية تعريفٌ قد تمّ إسقاطه على اللفظ.

ومن المعطيات الأخرى للنسوية مواجهة الأدوار المحدّدة تبعاً لجنس الفرد، ونتيجة هذا الصراع أنّ كل ما كان قد تمّ توزيعه بين الرجال والنساء على مدى

القرون الماضية أصبح الآن ميسّراً شيئاً فشيئاً لهم، وهذا هو ما أكّدت عليه مقالة اليزابيت بدانتر، والتي استندت إليها د. مطيع نفسها، لكن لا إشارة في أيّ موضع من هذه المقالة على تأثر بدانتر من زوال هذا الحاجز الذي كان قائماً بين الأدوار الموكلة للجنسين، أمّا د. مطيع فاعتمدت ـ وللأسف ـ على ترجمة خاطئة للمقالة؛ فالمقطع التي اختارته يوصلنا إلى أنّ المرأة في القرن العشرين تقوم بأداء دور كلا الجنسين، فهويّتها ـ في الواقع ـ ضاعت واختلطت، ومثل هذا التعبير لا وجود له، لا في الأصل الفرنسي ولا في الترجمة الإنجليزية، بل ما هو موجود هو أنّ المرأة اليوم قامت بدمج الأدوار الخاصّة بالنساء وتلك الخاصّة بالرجال والخلط بينها، والنصّ الإنجليزي والفرنسي يظهر فيه لحن من المديح، أمّا النص الفارسي فما يلوح منه لحن الأسف[٥]، كما أنّ بدانتر تشير في بداية النص الذي تحدّثت فيه عن عملية الدمج هذه بين دور المرأة وهويّتها التقليدية إلى عدم انتهاء معركة المرأة هذه. ونصّ المقالة يظهر منه بوضوح مثل هذه النتيجة.

وثمّة في النسوية الغربية حديث عن ضعف اللون الذكوري والأنثوي بوصفه مسعى نسوي، لا مصدراً لخجل الحركات النسوية، وهو ما يبدو جليّاً في مقالة بدانتر، فقد راجعتها ولم أجد في أيّ موضعٍ منها أسفاً على الفارق الوحيد الموجود الآن بين الرجل والمرأة وهو استعدادها للحمل دونه، بل الأمر على العكس؛ حيث تؤكّد على تأثير التغييرات التي حصلت في السنوات الأخيرة على خلق أدوار جديدة للمرأة، الأمر الذي جعل التصوّرات الذكورية قديمةً مرفوضة؛ فالموجود في الدراسة التي اعتمدتها مطيع وفي كتاب رساتر (المرأة، الرجل) هو أنّ النداء الأساس الذي توجّهه المرأة للرجال يتلخّص في تحديدها وظيفتها وإعلانها رفض اللامساواة بعد اليوم، كما وتنديدها بحبسها داخل طاقة الحمل الكامنة فيها حصراً، فالحمل لكثيرٍ من النساء ليس صدفةً، بل نتيجُ وعي وتصميم مسبقين، أمّا ما ينبغي على الرجال اتخاذه فهو أمرٌ يرجع إليهم، فلهم تحديد نوع العلاقة التي سيبنونها مع المرأة، أي كيف سيقومون بتعريف أنفسهم؟ وتنهي بدانتر نداءها هذا بأملٍ في أن لا تكون نتيجة ما يختارد الرجل موته، وولادة الرجل الجديد، ولم أجد أثراً لما ذكرته د. مطيع عن بدانتر حول مستقبل المرأة وصيرورتها رجلاً.

إنّ الخصوصية التي تمتاز بها التعاريف جميعها التي قدّمتها د. مطيع للمرأة هي

خصوصية الاستعداد الطبيعي، وحيث لم تأتِ على تعريف هذه المقولة فمن الصعوبة بمكانٍ تحديد ما تقصده من هذه الخصوصية، لكن بإمكاننا ـ عبر ملاحظة مضمون دراسة مطيع ـ اعتقاد أنّ نظرها تركّز على دور الأمومة، وأنّه من الخصوصيات التي لا تقبل التغيّر في جنس المرأة، وما أظنّه أنه أنموذج آخر من التعاريف الذاتية التي قُدّمت للجنس المتنوّع والذي يكبّل الفكر ويأسره.

إنّ القيام بتعريف الجنس المتنوّع للمرأة بالاعتماد على عنصر الاستعداد الطبيعي ليس سوى حصر للمرأة بإمكاناتها وبعمل الطبيعة، كما أنّه يتبع نوع علاقتها بالرجل، وبعبارة أخرى: النقطة التي يراد نقد النسوية فيها ـ مع ضمان حرية المرأة ـ هي السبب في وقوع المرأة ثانيةً في أسر القيود التي تُكبّل يديها وقدميها؛ فماذا لدينا من كلام ـ إذا اعتمدنا على مثل هذا التصوّر للمرأة ـ للنساء الكثيرات اللواتي لا يُمكنهنّ الحمل أو لا يُردنه؟ فهل هنّ أقلّ شأناً من الأمهات أم أنّ أُنثويّتهنّ أقلّ؟

نعم، استعداد المرأة للحمل والولادة أمرٌ لا مفرّ منه، لكنّنا لو تجاوزنا ذلك بوصفه استعداداً تكوينياً طبيعياً إلى خصوصية الجنس المتنوّع فلن يجد هذا طريقه إلى هناك، إنّ وظيفة الأمومة لا تجد معناها إلا في إطار الثقافة والقيم الاجتماعية، أي ثقافة سيادة الرجل والقيم الاجتماعية القائمة عليها، وهي الثقافة التي حكمت على امتداد تاريخ البشرية، إنّنا لن نجد معنى لوظيفة الأمومة ـ لو أردنا تخطّي كونها ظاهرة طبيعية ـ داخل البُنية الاجتماعيّة ـ الثقافيّة، فما نتصوّره عن هذه الوظيفة من كونها استعداداً طبيعياً غيرُ منتزع من بطن الاجتماع البشري، بل إن إدراكنا لجسم الإنسان ـ ومن جملة ذلك القدرة على الحمل والاستعداد الطبيعي ـ يشكّل دائماً معرفةً اجتماعية ـ تاريخية، فالأمومة تجد معناها متى تجاوزنا النظر إليها بوصفها استعداداً للحمل والولادة فقط، لتغدو مجموعةً من المقولات الثقافية والقيم الاجتماعية المتولّدة من هذا الاستعداد الطبيعي، كحضانة الأطفال، بما هي مسؤولية منحصرة بالمرأة أو تقع في الأغلب على عاتقها، وكالعلاقة في تقسيم الوظائف بين وجود الأطفال والدور الاقتصادي ـ الاجتماعي للوالدين.

إنّ ما يسمّى خصوصيات أو وظائف ناتجة عن الاستعداد الطبيعي للمرأة إنّما هو في الحقيقة انعكاس للقيم الثقافية التي تعيشها مجتمعاتنا، وليس خصوصيّةً لا

تقبل التغيير: ففي الكثير من المجتمعات الآمنة من أن تنال النسوية استعداداتها الطبيعية لا يقبل الناس مقولة أنّ النساء كافّة لهنّ استعداد متساو لصيرورة الأمومة، بل بعض هذه المجتمعات يوكل أمر الطفل المتولّد من امرأة لا تملك قدرة لعب دور الأم أو لا ترغب في ذلك لامرأة أخرى، إذ تظهر الدراسات المنجزة عن النساء البرازيليات الفقيرات إنهنّ يلاحظن ـ بعد ولادة الطفل ـ حالته الصحية، فإن لم يكن لهنّ أملٌ في بقائه حيّاً لا يعتنين به أو لا يقمن بحضانته، أمّا في الكثير من مجتمعاتنا ـ ومنها المجتمع الإيراني ـ فعندما لا يبقى أيّ أمل ببقاء الطفل حيّاً يقوم أقرباء الأمّ بشدّ عضدها كي لا تعيش على أمل حياته، وهو ما يدلّنا على أنّ عاطفة الأمومة لا تنشأ من الاستعداد الطبيعي بل من العلاقات الاجتماعية ـ التاريخية.

إن التقدّم الطبي الذي أوجب ابتعاد الحمل والولادة عن الجبر الطبيعي، يستلزم إعادة النظر في مقولات: الاستعداد الطبيعي وعاطفة الأمومة بوصفها ضرورةً حياتية للحركات النسوية جميعها في أنحاء الكون المختلفة.

النسوية والأشكال الجديدة للأسرة

تشير د. مطيع في بحثها إلى النتائج الأخرى المترتبة على القيام بجعل المرأة والرجل متشابهين، فتقول: «إنّ شعار التساوي والمساواة بين حقوق الرجل والمرأة وإن كان محور الصراع العلمي والعملي للحركات النسوية في الغرب، لكنّ النتيجة التي لا يمكن تجنّبها لنموّ هذه النسويات هي ظواهر مثيلي الجنس وازدياد نسبة الطلاق، واتجاه المرأة نحو التسلّط».

لكنّها لا توضح تقويمها لظواهر مثيلي الجنس والتخنّث وازدياد نسبة الطلاق، وقد أشرنا أوّل المقال إلى نزعة التسلّط، والذي يظهر من طيّات البحث أنّ هذه الظواهر ـ بالمجموع ـ من النتائج غير المرغوبة للحركة النسوية، وما أتصوّره أننا لن نصل إلى معرفة كاملة بسيادة الرجل دون درس مقولاتٍ من مثل الميل نحو الجنس الآخر أو مثيلي الجنس؛ لأن السلوك الجنسي« sexuality » كالجنس المتنوع ظاهرة اجتماعية ـ تاريخية، وما أراه في تعريف السلوك الجنسي أنّه استجابة للّذة والحاجة الجسدية باعتماد أساليب مقبولة اجتماعياً وثقافياً، فمقصودنا منه ما لا يأتي إلا عبر

السيرورة الخارجيّة للعلاقات بين البشر، لا على أساس القوانين الأبدية والأزلية، وعندما ننظر لأيّ سلوك جنسي خاصّ على أنّه أمر عادي أو طبيعي، فإننا نصل ـ في الحقيقة ـ بذلك إلى معرفة تاريخية ـ اجتماعية عالمية وشاملة، ونحلّ الإيمان مكان التحليل المعرفي الاجتماعي.

وليست نزعة الشذوذ الجنسي نتاجاً للحركة النسوية، بل هو نمط من أنماط السلوك الجنسي، والنماذج التي لا حصر لها لهذا الميل الجنسي موجودةٌ في تاريخ البشرية، ويكفينا لذلك مطالعة حياة اليونانيين القدامى؛ ففي اليونان القديمة كان لدى الكثير من النساء والرجال من جنسهم ما يقيمون معه علاقة عاطفية، مضافاً إلى زوجاتهنّ اللواتي كان دورهنّ الأساسي القيام بدور الزوجة، دون أن يكون هناك أيّ لون من الارتباط العاطفي مع أزواجهنّ، لقد كانت القيود الاجتماعية المفروضة على النساء تمنعهنّ من القيام برغباتهنّ النفسية، أمّا الكثير من الرجال فكانوا أحراراً تجاه هذه القيود، وقد تحدّث كبار مفكّري اليونان وفلاسفتهم ـ كأفلاطون ـ عن العشق، وهو ما كان يعني في الغالب عندهم المثلية الجنسيّة، لا سيما الشباب، وكذلك نجد نماذج كثيرة في الأدب الفارسي تظهر فيها هذه العلاقة المثليّة.

والتغيير الذي ظهر مؤخراً ـ لا سيما بعد ظهور الحركة النسوية ـ هو أن أتباع الشذوذ الجنسي وجدوا هويّةً لأنفسهم، وكياناً لجماعتهم.

أمّا اتّهام الحركة النسوية في الغرب بإضعاف البنى والقيم العائلية، فإنّنا نسأل: أيّ بنيان عائلي هذا الذي تمّ إضعافه؟ هل يعتبر الطلاق ظاهرةً سلبية مطلقاً؟ هل الأفضل حماية المرأة من الطلاق وإبقاءها في البيت حيث تكون في خطرٍ من الناحيتين: الجسدية والنفسية؟ فلو أن امرأة أقفل باب رقيّها وتقدّمها ما دامت تعيش إلى جنب زوجها، هل الأفضل لها أن تنسى آمالها كي تبتعد عن الطلاق وتحمي عائلتها من الاضمحلال والزوال؟ أفهل من الأفضل للأولاد العيش مع أبوين يعيشان مشاكل يومية أم العيش مع أحدهما في محيطٍ بعيد عن الضغائن؟

إنّ هذه الثنائيّات المخيفة التي وضعت أمام المرأة إنّما هي نتاج العائلة التي تخضع لنظام سيادة الرجل لا النسوية؛ فالنسوية لم تأت لتهاجم النظام العائلي وتعمل على إضعافه، بل كان هدفها فتح سبُل للنساء اللواتي يقعن في أسر مثل هذا الزواج؟ ولم

تكن هذه السبل هي العامل الذي أضعف البنيان الأسري، بل ذلك ما يقع على عاتق نظام سيادة الرجل، إنّ ما قامت به النسوية هو محاربة السدود الموجودة في النظام العائلي، وبزوال هذه السدود انكشفت الأكذوبة التي كانت تتحدّث عن أخلاقيّة نظام سيادة الرجل، إنّ إسراع المرأة في الإقدام على الطلاق في أيّ لحظة أو مكان تمكّنت فيه من أن تنتزع حقوقها داخل الحياة العائلية يكشف عمّا كان يحفظ حياة أكثر العوائل في المجتمعات التي تعيش ضمن نظام سيادة الرجل، وأنّه لم يكن في القيم العائلية التي كانت لا ترعى حقوق المرأة، وليس أمراً سيئاً أن نتذكّر هنا أن إيران قبل انتصار الثورة ـ حيث كانت في أمانٍ من هجوم الحركات النسويّة ـ قامت بإصدار قانون حماية العائلة من ارتفاع نسبة الطلاق.

لا شكّ لديّ في أنّ الكثير من القرّاء الكرام يرون في الطلاق ـ ضمن الخيارات السابقة ـ حلاً أفضل، أمّا ما أخشاه فهو أن تضيق آمالنا الجميلة والرائعة في المحيط العائلي المليء بالعاطفة والمحبة متى دخلت ميدان التطبيق العملي، وأن تحلّ محل النظرة العلمية والواقعية مقولات العائلة، والزواج، والطلاق؛ لذا تحلّ إحساسات عالم مثل باقر ساروخاني في موضوع الطلاق محلّ الدراسة العلمية، حيث يقول: «لابدّ لنا ـ بنظري ـ وعبر القيام بدراسة للعوائل المنهارة، من السعي إلى محاربة وإزالة جميع الأسباب الرئيسيّة للطلاق، إنّ محاربة النتائج لا يمكنها أن تكون مثمرةً وصحيحة.. لابدّ لنا ـ عن طريق التعليم وتحريك العواطف وإيجاد روح التعاون ـ من الوصول إلى حدّ تكون حتى كلمة الطلاق فيه كلمةً سيّئة، بل مزعجة للإنسان ومؤذية له، إنّه يلزمنا تقوية قدرات الإنسان في داخله بدل الآخرين؛ حتى يقيم علاقة تكون لصالح بناء العائلة».

إنّ الأمل الإنساني لدى هذا الأستاذ الكريم قيّم جداً، لكنّ خوفي من هذا النمط من التفكير أعظم من إحساسي بالتقدير لنيته السليمة، فالسؤال الأهمّ من الأمل بزوال حالات الطلاق بالكامل ـ كما هو كلام ساروخاني ـ أو من الشماتة بالنسوية نتيجة ارتفاع نسب الطلاق في الغرب ـ كما هو كلام مطيع ـ هو الفرض المسبق لدى كليهما في اعتبار الطلاق ظاهرةً سلبية بالمطلق، فهل صحيحٌ أن بالإمكان إزالة الأسباب الأساسية للطلاق بالكامل حتّى تكون كلمة طلاق كلمةً

سيئة للغاية؟! هل النسوية هي السبب في جهل الإنسان قدر شريكه الآخر فلا يجد حلاً لمشاكله سوى الطلاق؟!

والهدف الذي أقصده من تعداد ما ذكرته من أمورٍ هو القيام بإثارة مجموعة أسئلة تمثل مفاتيح الحركة النسوية في إيران، فما هو موقف الحركة النسوية فيها من التعميمات التي ترتبط بالحياة الجنسية والعلاقات العائلية التي ليس لها أيّ مستند علمي ولا تفي بحلّ التعقيدات الموجودة في العلاقات الإنسانية؟ وكيف تستفيد الحركة النسوية في إيران من هذه التعميمات لتحليل جزئيات السلوك الإنساني؟ وما الجديد الذي تملكه هذه الحركة النسوية للرجال والنساء الذين يعيشون غير منسجمين في الإطار الضيّق للسلوك، وهم محكومون بالعيش على هامش المجتمع؟ وما هو الاقتراح الذي تقدّمه الحركة النسوية سبيلاً للخلاص من حصار الحياة العائلية التي تحسّ فيها بالاختناق ولا يمكّنها من أن ترى مصلحتها إلا في إطار مصلحة الأسرة، المصلحة التي تتقدّم دائماً على المرأة وعلى آمالها؟

المرأة والعمل المنزلي

تظهر د. مطيع في مقالتها ـ وكما أشرنا سابقاً ـ إلى أنّ عمل المرأة المنزلي يعتبر نوعاً من أنواع الإنتاج الاقتصادي؛ لذا تؤكّد على عدم اعتبارها في بيتها موجوداً يعيش على تقبّل الظلم، وأنّها تعيش في بيتها تحت ظلم الآخر تتمكّن من تحويل ما يقع تحت يدها إلى نقاط قوّة تستخدمها بالشكل الذي ينبغي أن تكون عليه العلاقات العائلية، والنتيجة التي تصل إليها د. مطيع من هذا الأمر أنّ المؤسسة العائلية (domesticity) في حقيقتها وجوهرها غير ظالمة، وإنّما قيمنا هي التي تبدّل هذه المؤسسة لتُخضعها لسيادة الرجل، وتغيير هذه القيم سيمنح الأدوار التقليدية للمرأة مكاناً جديداً، ويكون ذلك سبباً لإحكام منزلة المرأة.

وتقوم باختراع تعريف جوهري حقيقيّ للجنس المتنوّع، تحدد فيه للمرأة الأدوار العاطفية وللرجل الأدوار الآلية(٦)، ومن خلال هذا التعريف لا معنى للعجب من بقاء المرأة في نظر الآخرين ربّة منزلٍ حتى عندما تقوم بالتخلّي عن دورها التقليدي والعمل على إيفاء دور اجتماعي.

إنّني أواجه في دراسة د. مطيع مشكلتين: الأولى أنّه عند قيامها بتقييم عمل المرأة البيتي تتجاهل نتاج المؤسسة المنزلية في نظام سيادة الرجل. والثانية ـ والتي لها ارتباط وثيق بالأولى ـ أنها في تقييمها لدور المرأة ربّةَ منزلٍ تعتبر أنّ المؤسسة البيتية في أمان من سهام النسوية.

إنّ أساس القوّة التي يملكها الإنسان إنما يتمثل في الظروف الحياتية والاجتماعية، لا في بعض القيم الثقافية، والحدّ من تمتّع المرأة ـ وهي ربّة منزلٍ ـ بنقاط قوّة يعود إلى الظروف الاجتماعية لا إلى سوء الحالة الثقافية في القرن الأخير، إنّ اختلاف موازين القوى بين المرأة التي ينحصر دورها في العمل المنزلي والرجل تعود أسبابه إلى عوامل خارجية، كالعمل، والدخل، والتعليم، وشبكة العلاقات الاجتماعية ومسؤولية تربية الأطفال، ولا شكّ في أنّ القيم التقليدية لها دورها في استمرار المقبولات القديمة، لكن لا يمكن أن يكون هذا التغيير القيم وزيادة تقدير المرأة العاملة في البيت عاملين في زيادة نقاط قوّة المرأة على المستوى العائلي والاجتماعي.

والسبب في عدم قيام الرجل بالإقدام على القيام ببعض الأعمال المنزلية لا يعود إلى سوء الثقافة الحاكمة منذ مئات السنين، والتي لا ترى لهذا العمل أيّ قيمة تذكر، بل لأنّ هذه الأعمال لا تزيد في نقاط القوّة شيئاً، وهنا أعيد التأكيد على أنّ مخالفتنا للعمل المنزلي لا تعني توجيه اللوم والتأنيب للمرأة التي تقوم بأداء هذا العمل أو عدم اعتبار أيّ قيمة له، بل المرفوض في العمل المنزلي كونه مفروضاً عليها، على أساس أنّ الرجل يرى في المحافظة على البيت أوّل وأهمّ عمل يقع على عاتق المرأة؛ لذا يعتبر حضورها المباشر في العمل الرسمي خارج المنزل هامشياً بالقياس إلى عملها المنزلي، فيقوم بسلبها حقّ الاختيار بين العملين: في الخارج والداخل؛ من هنا كانت المؤسسة البيتيّة من الأسس التي يعتمدها نظام سيادة الرجل.

إن القول بأنّ المرأة اليوم تختلف عنها قبل قرن؛ حيث لا تعدّ جليسة بيتها، لا يشكل دليلاً للدفاع عن المؤسّسة البيتية؛ فلابدّ من ملاحظة أنّ النساء ربّات البيوت كنّ دائماً ـ باستثناء نساء الطبقات العليا ـ يملكن ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر خارج

المنزل مع المحيط الذي يعشن فيه، وبناءً عليه، فالتعامل مع الخارج، وإن كثُر ـ نوعاً وكمّاً ـ لكنّه لا يعتبر أمراً جديداً، والقضية المهمّة هنا ـ سواء اليوم أو قبله ـ أنّ المرأة ربّة البيت لابد لها من تحصيل حقوقها الأوّلية قبل المرأة العاملة في الخارج، والتي تملك استقلالاً وقدرةً مالية أقوى، ولا يهمّ في ربّات البيوت أن يكنّ جليسات بيوتهنّ أو محتكّات بالخارج، بل المهمّ هو أنّ هذه المرأة محكومة بالعمل المنزلي ولا تملك نقاط قوّة.

نعم، لا شك أنّ عدداً غير قليل من ربّات البيوت على الرغم من أنهنّ لا يملكن حضوراً مباشراً في ساحة العمل الرسمي أو أنّ عملهنّ أقلّ من أزواجهنّ، لكنهنّ يملكن القدرة على اتخاذ قرارات عائلية، وما وفّر لهنّ نقاط القوّة هو صبرهنّ في حربهنّ الخطيرة هذه أو حظوتهنّ برجالٍ ذوي وعي، سواء عن معرفة مسبقة أو لمجرّد الحظ، لكنّها ـ أي نقاط القوة هذه ـ والمتمثلة بأن يكون لهنّ حقّ الاختيار في نوع الحياة ودور في القرارات العائلية، ليست هي الجزاء الذي يليق بهنّ، بل هو حقّهنّ بحكم كونهنّ من بني الإنسان.

تثير د. مطيع قضية المرأة الغربية؛ فترى أن الحضارة الغربية إذا تمكّنت من تخفيف ثقل الوظائف العائلية، فإنّ العائلة في إيران قد زادتها كمّاً ونوعاً.

ولا أدري ما هو المراد من مثل هذه المقارنة؟ فهل إذا قبلنا باختلاف المرأة الغربية ـ ربّة البيت ـ عن الإيرانية كذلك نصل إلى أنّ ما تمكّنت النسوية الغربية من الوصول إليه لم تقدر عليه الحركة النسوية الإيرانية؟ وهل تجربة المرأة الإيرانية ـ ربّة البيت ـ تختلف جوهريّاً عن تجربة المرأة الغربية؟ وهل تتفاوت مسؤولية الفريقين؟ وهل دور العمل المنزلي يختلف بحسب نوع الحياة التي يعيشها الفريقان؟ وأخيراً هل تختلف نهاية المؤسسة العائلية بين النسويّتين: الغربية والإيرانية؟

إن تطوّر الحياة الغربية لم يخفّف بشكلٍ ملحوظ من العمل المنزلي للمرأة، وإنّما تمكّن من تطوير تنظيم هذا العمل، إنّ الدراسات التي تناولت دور التطوّر التكنولوجي المنزلي في عمل المرأة تدلّ على أنّه ـ وعلى خلاف المتوقع ـ لم تتدنَّ منذ سنة ١٩٢٠م إلى الآن ساعات العمل التي تصرفها المرأة الأمريكية في المنزل، وتتحدّث

هذه الدراسات عن أنّ ساعات العمل التي كانت تقضيها المرأة الأمريكية عام ١٩٢٦م في العمل المنزلي كانت تصل إلى ٥٢ ساعة أُسبوعياً، وقد ارتفع هذا الرقم في الستينات إلى ٥٥ ساعة أسبوعياً، ويعود السبب في ذلك إلى تبدّل مقاييس الرفاهية العائلية، وكمثال على ذلك كانت النساء ـ قبل اختراع الغسالات ـ يغسلن الملابس مرّةً واحدة أسبوعياً، أمّا اليوم فالغسّالات وإن قلّصت ساعات عمل المرأة في غسل الملابس، إلا أنّها زادت من عدد مرات غسيلها أسبوعياً، وكذلك ارتفاع مقاييس النظافة العائلية؛ حيث زاد من ساعات العمل المنزلي، كما أنّ تنوّع الأعمال زاد هو الآخر من ساعات العمل؛ فإذا غدا إعداد الطعام محتاجاً لوقتٍ أقلّ فإنّ تربية الأطفال أصبحت الآن بحاجة إلى وقتٍ أكثر، إنّ مقارنة نتائج ما قام به «وانك وكوئن» مع ما تكتبه د. مطيع لا يصلح بياناً للاختلاف الكيفي.

تتحدّث د. مطيع عن نوعٍ من الاندماج والوحدة بين ربّة البيت وبين المؤسّسة البيتية، وأنّ احترام عمل المرأة في البيت يزيد من مكانة المؤسّسة البيتية، إنّ الأبحاث الاجتماعية اليوم لا سيّما التي تتمّ على ضوء نظريات علماء مثل كرامشي وفوكو، تُظهر أنّ القدرة ليست شيئاً يتمتّع به بعضٌ ويحرم منه آخرون، بل الأمر على العكس، فالقدرة تتبدّل لحظةً بلحظة؛ تبعاً لنوع التفاعل المتبادل للفئات الاجتماعية، وهذا الفعل وردّة الفعل يُظهران لنا أنّ ما يظهر ضحيةً للظلم ليس بمظلومٍ صامت ومنفعل لا يملك أيّ ردة فعل.

إنّ نقد النسوية وظلم نظام سيادة الرجل يُظهران أنّ النساء كنّ دائماً يخالفن الظلم الجنسي ويحاربنه، حتى لو حذف ذلك من الروايات التاريخية، فقد كان ربّات البيوت ـ كأيّ امرأةٍ أو إنسانٍ مظلوم ـ تحارب هذا الظلم الجنسي، لكن مخالفة اعتبار المرأة شيئاً منفعلاً لا ينبغي أن يوجب الغفلة عن الظروف الخارجية التي جعلت الرجل صاحب سلطةٍ وأضعفت من موقع ربّة المنزل، إنّ عدم كون المرأة منفعلةً لا يعني أن المؤسّسة البيتية والعمل المنزلي ليسا أمرين خطيرين، وإذا لم نتمكّن من التمييز بين أساس مخالفة ربّة المنزل وبين قيامها بمواجهة المؤسّسة التي تظلمها، فهذا يعني أننا أخذنا بالمظهر الدفاعي الذي تتلبّس به المؤسّسة الظالمة، فربّة البيت ليست منفعلةً، دون أن يعني ذلك براءة المؤسّسة البيتية.

هل عصور ما قبل التاريخ تمثل مرجعا يتحاكم إليه؟

تقترح د. مطيع القيام بمراجعة لعلاقة الرجل بالمرأة في عصور ما قبل التاريخ؛ بغية الوصول إلى فهم صحيح للعمل المنزلي للمرأة، والقيام ـ بدل مهاجمة المؤسّسة البيتية ـ بقراءة عمل كلّ من الرجل والمرأة بوصفهما مكمّلين لبعضهما.

ترى د. مطيع أنّ السبب الرئيس لتساوي الجنسين في عصور ما قبل التاريخ يعود إلى الأهمية الكبرى التي كانت للدور العاطفي للمرأة / الأمومة، والذي كان يوازي عمل الرجل في الصيد، وهو ما اختلفت الحال فيه عصرَ سيادة الرجل، إذ أصبحت قدرة المرأة على الحمل والولادة عاملاً لتسلّط الرجل عليها؛ لذا كان ينظر إليها على أنّها ضعيفة حقيرة من الدرجة الثانية، إنّ الدراسات الموجودة حول حياة أهالي (Kung) في الصحراء الأفريقية والذين يتشابه نمط حياتهم كثيراً مع حياة قدامى الصيادين (Hunter-and - Gatherer) تُظهر أنّه وإن كان هناك تقسيمٌ للعمل على أساس الجنس، لكنّ هذه الأعمال المقسّمة مرنةٌ جداً؛ فكثيراً ما يتولّى الرجال القيام بالأعمال الموكلة للنساء، وكثيراً ما تقوم النساء بتولّي أعمال الرجال، فتارةً يقوم الرجل بتهيئة الطعام، وأخرى تصطاد المرأة (Draper and Cashdan)، كما أنّ الدراسات التي بحثت في حياة أقوامٍ آخرين تتشابه حياتهم مع حياة أهالي (Kung)، تُظهر أنّ عمل الصيد وإن قام به أحد الجنسين غالباً كما يقوم الجنس الآخر كذلك بتحضير الطعام، لكن لا مسؤولية خاصّة بأحدهما.

ومع هذا كلّه، فتداخل الأدوار هذا لم يكن بنفسه ضماناً للتساوي بين الجنسين، وكأنموذجٍ على ذلك، فإنّ كثيراً من السكّان الأصليين في أستراليا، والذين تتشابه حياتهم مع حياة أهالي « Kung »، بعيدون عن المساواة في العلاقة بين الجنسين، لقد أوصل البحث في هذه المجتمعات الباحث فريدل إلى أنّ المجتمعات التي يقلّ ارتباطها بالصيد تتمتّع نساؤها بالمساواة بشكل أفضل.

وحتّى لو تجاهلنا هذا التداخل في تقسيم العمل بحسب الجنس، وقصرنا النظر على النساء اللواتي لا يشتغلن إلا بالعمل المنزلي والرجال الذين يقتصر عملهم على وظائف الرجال، فلن نصل سوى إلى أنّ الأهمية ليست لعمل المرأة بل للقيمة المعطاة له، أمّا لمَ ذلك؟ فلأنّ الرجل وإن كان يؤدّي وظيفة الصيد، إلا أنّ وظيفة المرأة كان لها

دور أهمّ إن لم يكن مساوياً لدور الرجل في استمرار حياة المجتمع، وهذا الدور لا ينحصر - بنظر الرجل - بقدرة المرأة على الحمل والولادة.

إنّ الأبحاث التي قامت بدراسة تلك المجتمعات تُظهر لنا أن المرأة في مجتمعات الصيد كانت تقوم - عبر جمع الاعشاب الصحيّة والفاكهة - بتأمين ما مقداره ستون إلى ثمانون بالمائة من الموادّ الغذائية، وأنّ نساء القبيلة - كرجالها - كنّ يخرجن مرّتين أو ثلاث للقيام بتهيئة الطعام، والصيد وإن كان وظيفة الرجل إلا أنّه نادراً ما لا يحسب الجميع له حسابه، إضافةً إلى أنّ معطيات التحليل النسوي للتاريخ، ورغم الموروثات القديمة التي تشكّل فرضيات مسبقة لكثيرٍ من التحليلات التاريخي، تؤكّد أنّ النساء كنّ الآلات الصناعية في التاريخ البشري، وكيف كان، فإن لم تكن المرأة هي الأولى فإنّ دورها لم يكن في الصناعة أقلّ من دور الرجال. وإذا كانت مسؤولية الرجل في القيام بتصنيع السلاح والسكاكين من الصخر والعظم، فإنّ دور المرأة كان - مضافاً إلى حفظ الأطفال ورعايتهم - اختراع السلال من جلود الحيوانات وغصون الأشجار، أمّا بقاء ما كان يقوم به الرجل من صناعات دون ما كانت تقوم به المرأة فيعود إلى أنّ ما كان يصنعه الرجل كان من الصخر والعظم الذي يعيش مدّةً أطول من المواد التي كانت المرأة تستخدمها في ما تقوم به من أعمال.

وبناءً عليه، فما جعل عمل الرجل والمرأة مُكملين لبعضهما في مجتمعات الصيد لم يكن إضفاء قيمةٍ على تقسيم العمل، بل الارتباط الموجود بين الرجال والنساء والتقييم المساوي لعملهما هو ما شكّل ضمانة بقاء المجتمع. إنّ السبب في تمتّع المرأة بهذه المكانة لا يعود إلى الثقافة العالية التي كان يملكها الرجل والاحترام الذي يكنّه لها، بل إلى الدور الحياتي الذي كانت تقوم به في تلك المجتمعات. إنّ البحث عن الجذور المولّدة لنظام سيادة الرجل - بأيّ مقدار كان - أمر مفيد وجذاب، ويشكّل قرائن تاريخية وطرقاً لحلّ مشكلاتنا الحالية، كما ويُسهم في إعادة بناء الماضي.

إنّ المشكلة لا تكمن في عدم رؤية الرجل أيّ قيمةٍ لعمل المرأة المنزلي، بل في ابتعاد المؤسّسة البيتية بالمرأة خطوةً خطوة عن مصادر القوّة الرئيسة، فأن نقوم - بعد قرون من تقسيم إلزامي للعمل على المرأة في ظلّ نظام سيادة الرجل - وندّعي القدرة على إعادة تقييم مثل هذا التقسيم بنحو مختلف يعطي عملها أهميةً أكثر، دون القيام

بأيّ تغيير في سلطة الرجل.. ذلك كلّه ليس سوى ذرٍّ للرماد في العيون أمام هذا الواقع المفروض.

إن القيم والمعتقدات، وإن كان لها أثرها في شكل الحياة الاجتماعية، لكننا لا نتمكّن من إغماض العين عن الظروف الخارجية المحيطة، كما أنّه لا أمل بكون تغيير هذ الظروف عاملاً في تغيير القيم الاجتماعية؛ ولذا لا يُمكن التقليل من أهمية مواجهة القيم الخاطئة في سبيل القيام بعملية تغيير اجتماعي، إنّ سعينا وجهدنا لابدّ وأن يبذلا في كلا الاتجاهين.

ما أكثر الرجال الذين يحترمون عمل المرأة في حياتهم، لكنّ هذا لا يعني قبولهم بالمساواة أو الاعتراف بجميع الاستعدادات التي تملكها المرأة، وما أكثر النساء اللواتي يحترمن الرجال في حياتهنّ ويشعرن بالرضا حيالهم، لكنّ ذلك لا يعني قبولهنّ بظلم النظام الذكوري، إنّ هذا النظام ليس خطأ ثقافياً تتمكّن الحركة النسوية من حلّه عبر إبدال مجموعة من القيم السائدة بمجموعة أخرى، بل هو نظام يستفيد فيه الرجل من المرأة ليقوم بتنظيم عملية توزيع المواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشكل غير متساوٍ، والرجل ـ بوصفه فرداً أو مجموعةً ـ يعود عليه هذا التقسيم بالفائدة، لهذا يرغب الرجال ـ وبدرجات مختلفة ـ ببقائه، والحركة النسوية تسعى ـ فقط ـ إلى إزالة هذا التقسيم الجائر؛ عبر إقرار التساوي بين الجنسين.

إنّ السعي لترتيب وجه لا يكون خطيراً للنسوية بأمل أن تتمكّن من إقناع الرجل بظلم النظام الذكوري، وبأمل أن يراها الرجل طريقاً للخلاص، غير ممكن، إلا بتركها سلاحها وتخفيف إصلاحاتها إلى إصلاحات قد تجعل المرأة في راحةٍ أكبر، لتمنح الرجل صورة شخصٍ محبوب وعاطفي، لكنّها لن تتمكّن من إلغاء التمييز القائم.

* * *

الهوامش

١ ـ المراد من هذه الكلمة: الجنس من حيث الذكورة والأنوثة، أي الجامع لهما؛ لذا وجدنا أنّ كلمة الجنس المتنوّع هي أفضل ما يمكن أن يؤدّي هذا المعنى.

٢ ـ النظر في هذا إلى المقالة السابقة للدكتورة مطيع حول النسوية في إيران، ومقالات أخرى للكاتبة.

٣ ـ من بين هذين الفريقين، تزيد النسوية الاشتراكية تأكيدها على الرأسمالية من النسوية الراديكالية.

٤ ـ لا ينبغي تجاوز القول بأنّ هذا الإشكال يرد على النسوية الوجودية أيضاً، ويقدّم سيمون دوبوار في كتابه (الجنس الثاني) وسائر كتاباته رؤيته التي تعتمد على كون المرأة عنصراً منافساً أو مساوياً للرجل في الدائرة التي تقع تحت تصرّف الرجل، لذا انتقده الآخرون بأنّ لازم هذا أنّ على المرأة أن تصبح كالرجل لكي تتساوى معه، وبعبارة ثانية: إنّ التحوّل هو الذي يضمن المساواة.

٥ ـ لكي يكون المضمون أشدّ وضوحاً أورد هنا النصّ الإنجليزي:

Women seem to have interioritized male otherness without therby abandoning their traditional female identity. Twentiethcentery Western women is truly an anderogynous creature. She is both virile and feminine , and she slips out of one role and into another according to the time of day or at different times in her life. She is by no means –unwilling to forgo anything , and walks a tightrope always easy to do between her female and male desire. By turns passive and active,devoted mothers and ambitious egoists, gentle and aggressive , patient and commanding, modern women have shuffled the identity cards that they were dealt (badinter ١٩٨٦b)

٦ ـ هذا التمايز الذي تمّ طرحه من قبل عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونس كان محلاً للنقد الشديد من قبل النسويات.

العلم الإلهي بالجزئيات

قراءة تقويمية مقارنة في نظريات المدرستين: المشائية والمتعالية

د. زهراء المصطفوي(*)

تمهيد

من أهم المسائل الفلسفية الإلهية مسألة علم الباري تعالى بالجزئيات واتّحاده بالذات، وقد كانت نظرية العلم هذه إحدى الموضوعات الرئيسة للفلاسفة قديماً وحديثاً، ولحلّ المشكلات المثارة حول هذه النظرية من حيث تغيّر الجزئيّات وفنائها مع بقاء الذات الربوبية، ذهب الحكماء الإلهيّون إلى اتجاهات متباينة في مصنّفات الفلسفة التفصيلية.

وقد نضجت هذه المسألة ـ ككثيرٍ من المسائل الأخرى ـ بعد أفلاطون وأرسطو، ولعلّ عدم اطلاعنا على كتب قدماء الحضارات القديمة: اليونانية والصينية والفارسية، من أقوى أسباب اندثار مباحث الفلسفة القديمة.

على أيّة حال، طرح أفلاطون ـ وعلى ضوء نظرية المُثُل ـ نظريّةً خاصّة حول علم الحقّ سبحانه، فقال: إنّ العلم الإلهي يتعلّق بالعقول الواقعة في عالمها متقدّمةً على وجود الماديّات، وفي مقابله حصر أرسطو علم الحقّ بالصور المعقولة؛ لذهابه إلى أنّ المعقول هو الصورة المعقولة للشيء، أمّا المشاؤون في الحكمة الإسلامية فحذوا حذو أرسطو، ورأوا أنّ علم الباري يتعلّق على وجهٍ كلّي بالصور المعقولة.

(*) متخصّصة في الفلسفة، وعضو الهيئة العلمية لجامعة طهران، إبنة الإمام روح الله الخميني. وقد أرسلت الدراسة باللغة العربية.

وتبدو أهميّة هذا البحث في الجبر والتفويض، واتحاد الصفات مع الذات الإلهية، وحكمة الصانع تعالى وغيرها، فالمسألة ـ على كلّ حال ـ موضع تضارب الآراء والأفكار، وسنشير إجمالاً للآراء فيها، قبل البحث حول اختلاف رأيي الحكيمين: الشيخ ابن سينا رئيس المشائين، وصدر المتألّهين الشيرازي، مؤسّس الحكمة المتعالية.

وقبيل هذا، لابد من عرض رأي هاتين المدرستين في العلم نفسه وماهيّته.

العلم في المدرستين: المشائية والمتعالية

من المشاكل في تاريخ العلوم نسبة رأي إلى عالمٍ أو مدرسة، فكثرة تصانيف القدماء توجب إيهاماً في آرائهم، حتّى يصبح الجزم بالنسبة شائكاً، سيما في المواضع التي تتواشج من حيث نتائجها مع موضوعات أخرى، ومنها مسألة العلم؛ فهي من المباحث الدخيلة في كثيرٍ من المطالب الحكمية، فيشكل كشف رأي خاصّ لحكيم كثير التأليف مثل الشيخ الرئيس ابن سينا وصدر المتألهين، كي نجزم بصحّة نسبة رأي إليهما.

وبعد اللتيا والتي، يمكن أن يقال: إنّ السِمَة الغالبة في كلمات الشيخ هي أنّ العلم عبارة عن الصورة المرتسمة من الشيء المتمثلة عند العالم(١)، وإن يبدو منه القول بكونه التجرّد من المادّة في بعض المواضع(٢)، أو صدور الصورة من العالِم في موضع آخر(٣)، أو أنّه كيفية ذات إضافة، وليس إضافةً صِرفة بين العالم والمعلوم، كما يظهر في موضع(٤).

ولا يخفى على القارئ الفطن أنّ تشتّت كلمات ابن سينا حاكٍ عن تحيّره في نظرية العلم، لكن مع ذلك كلّه ينبغي أن يُسند إليه أنّ العلم هو الصورة المرتسمة من الشيء عند العالم ـ كما هو المشهور عنه ـ لكثرة ورود مثل هذا التعبير والتفسير في كلماته.

أمّا صدر المتألهين، فيظهر منه أنّ العلم هو الوجود المجرّد عن المادّة(٥)، وقد طرح هذه النظرية ردّاً على القول بأنّه كيفٌ نفساني، أو من قبيل الماهيات، أو أنّه

التجرّد وهو أمر عدمي، أو أنّه إضافة محضة، وقد صرّح أنّ هذا التعريف للعلم (الوجود المجرّد) يشتمل على جميع أصنافه، من الحسّ والخيال والعقل، فالمحسوس بالذات هو الوجود المجرّد عن المادّة، وكذا المتخيّل بالذات[٦].

آراء الحكماء في علم الباري

وقد أجاد صدر المتألهين في بعض كتبه بتلخيصه كلام القدماء والمتأخّرين من الحكماء حول علم الباري تعالى بالجزئيات، فنسب كلّ قولٍ إلى قوم أو فيلسوف إلهيّ، وللشك في بعض كلماته مجال، وقد أغمضنا عن البحث في صحّة ما نسبه حذراً من التطويل، ونذكر هنا كلامه[٧] مع اختلاف يسير:

١ . القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى، وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلّي، وهو قول المشائين، كالفارابي، وبهمنيار، واللوكري، وقد نسب هذا القول إلى ابن سينا أيضاً.

٢ . القول بأنّ وجود صور الممكنات في الخارج هو مناط عالميّته تعالى بها، سواء كانت الممكنات مجرّدات أو مادّيات، مركبّات أو بسائط، وهو قول الإشراقيين، كالسهروردي، والمحقق نصير الدين الطوسي الذي تبع الإشراقيين في هذه المسألة، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازي، ومحمد الشهرزوري.

٣ . القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة، وهو القول المنسوب إلى فرفوريوس.

٤ . القول بأنّ العلوم الإلهية هي الصور المفارقة والمُثل الأفلاطونية التي بها يعلم الله الموجودات كلّها، وهو قول أفلاطون.

٥ . القول بأنّ الموجودات الممكنة تكون ثابتةً قبل وجودها في الأزل، فيعلمها الله تعالى لثبوتها، وهو قول المعتزلة.

٦ . القول بأنّ الأشياء كلّها قبل وجودها ثابتة بثبوت علمي غير عيني، يقال له: الأعيان الثابتة، وهي علوم إلهيّة، وهذا قول الصوفية، وقد زعم الملا صدرا أنّ هذا القول يقرب كثيراً من قول المعتزلة.

٧ . القول بأنّ ذاته تعالى علمٌ إجمالي بجميع الممكنات، فإذا علم ذاته فقد علم

بعلم واحد الأشياء كلّها على نحوٍ إجمالي، وقد نسب هذا القول إلى أكثر المتأخرين، وهو قريبٌ من زمان صدر المتألهين، وهذا هو قول ابن سينا مع موافقته للقول الأوّل أيضاً، حيث يقول: إنّ علم الواجب يكون على وجه كلّي.

٨ ـ القول بأنّ ذاته تعالى علمٌ تفصيلي بالمعلول الأوّل، وعلم إجمالي بما سواه، أمّا ذات المعلول الأوّل فهو علم تفصيلي بالمعلول الثاني، وعلم إجمالي بما بعده، وهكذا إلى آخر الموجودات، ولم يُنسب هذا القول إلى شخص خاص.

٩ ـ القول بأنّ علمه تعالى عين ذاته، ومع ذلك فهو تفصيليّ بتمام الموجودات متعلّق بوجوداتها على وجهٍ جزئي، وهو قول صاحب الحكمة المتعالية صدر المتألّهين الشيرازي.

توضيحات ابن سينا رئيس المشائين

حيث تعرّضت كيفية علم الواجب تعالى بالجزئيات لإشكالات عديدة مذكورة في كتب الفلسفة تفصيلاً، منها لزوم تعدّد ذات الواجب وصفاته، ومنها حصول الكثرة في ذاته، ومنها لزوم النقص الناشئ من كسب الكمال العلمي من جانب مخلوقاته، ولزوم تغيّر الناشئ من العلم بالمتغيّرات، والإشكال حول كيفية تعلّق العلم بالمعدومات، ومشاكل أخرى يصعب على الحكماء حلّ جميعها.. فقد ذهب كلّ حكيمٍ إلى رأي حتّى يجيب عن بعض الغوامض، فيتبنّى ما يغدو أقلّ عُرضةً للنقد من غيره.

أمّا الشيخ الرئيس ابن سينا فله إيضاحات شتّى، كلّ منها يوضح بعض رأيه، ويحلّ به بعض الإشكالات، ونذكرها تفصيلاً، لكن يجدر الانتباه إلى أنّ هذه الكلمات إيضاحاتٌ لا غير، ومن الصعب عدّها استدلالات مستقلّة.

الأوّل: العلم قسمان: ما قبل وجود المعلوم وما بعد وجوده، يقع علم الواجب بالممكنات على القسم الأوّل؛ لأن العلم التابع للمعلوم يوجب النقص في العالم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فعلمه متبوعٌ للأشياء لا تابع لها[٨]. أمّا أنّ العلم التابع يستلزم النقص في العالم، فهو من المباحث التي برهن عليها ابن سينا بأربعة براهين[٩]، وقد

أضاف صدر المتألهين إليها برهانين آخرين[١٠]، لم نجدهما في كلمات ابن سينا، ولعلّهما من إضافات الشيرازي تأييداً لكلام الشيخ.

الثاني: العلم قسمان: نفساني وعقلاني، العلم النفساني هو الذي ينظر إلى كلّ معلوم مستقلاً ومنفرداً، ويعلمها معاً بجعل كلّ واحد منهما بجانب الآخر؛ ممّا يوجب التكثر في العالم، وهو علم تفصيلي. أمّا العلم العقلاني فهو علمٌ إجمالي فعلي بسيط، لا يوجب تكثراً في العالم لبساطته، وعلم الباري تعالى بالموجودات من قبيل العلم العقلاني المجرّد البسيط[١١].

الثالث: وهذا أكمل وأتقن من الأوّلَين، وهو أنّ العقل البسيط هو العقل الذي يكون مشتملاً على صور جميع المعقولات بالإجمال، وهو خلّاق الصور المعقولة بأجمعها، والعقل البسيط في الإنسان هو الكيف العارض على النفس، يخلق الصور المعقولة بقوّته الخلاّقة تفصيلاً، والنفس تنفعل منه وتتقبّل الصور المعقولة في صقعه.

أمّا الواجب تعالى، فالصور المعقولة مخلوقات ولوازم ذاته، فلا تحلّ محلّ ذاته حتّى يكون منفعلاً بها، بل هو خلّاق للصور بذاته، فالعلم والعقل البسيط في الحقّ تعالى عين ذاته البسيطة، فعلمه بسيط إجمالي، وذاته غير منفعلة من علمه[١٢].

الرابع: وقد استفاد فيه من نظرية العلّية واستناد الجميع إلى الواجب تعالى، وهو أنّ الأشياء بنفسها لا توجب علم الواجب بها؛ لأنّه يستلزم النقص في ذاته، بل الحقّ أنّ الواجب يعلم الأشياء من حيث إنّها تصدر منه، وهو الخالق لها، فيعلمها على ما هي عليه من جهة صدورها من الحقّ؛ فالواجب يعلم ذاته ويعلم أنّه الخالق للأشياء، فيتعلّق علمه بالأشياء بالقصد الثانوي، حيث إنّها تصدر منه، فهو عالمٌ بذاته وبكونه علّة الجميع، فيعلم صدور الموجودات منه، فيعلم الموجودات، وهذا العلم حيث يكون ملازماً لعلمه بذاته كان عينَ ذاته[١٣].

الخامس: وهو مبنيّ على قاعدة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فإنّ الممكن لا يكون وجوده وقوعاً ـ وإن أمكن ذاتاً ـ إلاّ إذا وجدت علله قبله رتبةً، فبعلّته يخرج الممكن من تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ويبلغ الوجوب بالغير، فما لم يبلغ الوجوب لم يوجد، فالعلم بالممكن ذاتاً يجتمع مع الشك في وجوده؛ لأن العلم بذات

الممكن لا يستلزم وجوده أو عدمه، ما لم يلاحظ علّته وبلوغه الوجوب، فإذا علم أنّ المقتضي موجود والموانع كلّها معدومة يبلغ مرتبة الوجوب، فقد تيقّن بصدوره من علّته ووجوده.

لكن في ضوء إبطال الدور والتسلسل، نعلم أنّ الوجوب بالغير لابدّ من أن ينتهي إلى الواجب بالذات، وأنّ العلل والأسباب كلّها منتهية إلى ذات القيّوم الحقّ، وهو الذي أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، وبإيجابه وجب الكلّ، وبإيجاده وجد الكلّ، وحيث إنّه يعلم ذاته، يعلم أنّه هو الموجب للجميع، وهو المُخرِج للكلّ من تساوي النسبة إلى الوجوب بالغير، ويعلم الأسباب والعلل والوسائط، فيعلم الجميع علماً يقيناً من جهة علمه بهذه الأسباب والعلل[١٤].

السادس: إنّ جزئيات الأمور يمكن علمها بسبيلين:

أ ـ أن تُدرك تشخّصاتها وجزئياتها على المنهج التفصيلي، وهذا الإدراك يكون تابعاً للمدرك، فيتغيّر بتغيّره ويسمّى إحساساً وتخيّلاً.

ب ـ أن تدرك الجزئيات من طريق أسبابها وعللها، فتُعقل تبعاً لإدراك العلل.

وعلم الباري تعالى يقع على النهج الثاني، فيختصّ بأمور:

أولاً: أنّه يكون كلّياً؛ فالعلل والأسباب تقع كلّيةً بالنسبة إلى المعلولات، وإن تشخّصت.

ثانياً: لا يتغيّر هذا العلم تبعاً للمعلوم؛ فالمتغيّرات وتغيّراتها، وكذا كونها وفسادها معلومةٌ لله، فلا يوجب ذلك تغيّراً في علمه.

ثالثاً: أنّ هذا العلم من نتائج علمه بذاته، حيث إنّه يكون من جهة العلم بالأسباب، وهو تعالى مسبّب الأسباب، وتنتهي إليه سلسلة العلل، فبعلمه يعلم الجميع[١٥].

السابع: يقوم كلّ إدراك في النفس الإنسانية على الإحساس؛ فقد يحسّ الإنسان صورةً ما وهو الإدراك الحسّي، وقد يتخيّل صورةً بتجريد الصورة المحسوسة عن مادّتها وإبقائها مع عوارض المادّة، فيتخيّلها مع كبرها ولونها وشكلها وغيرها من العوارض، وقد يعقل الصورة بتجريدها عن المادّة وعوارضها، فيعقلها كلّياً محضاً بلا دخل مادّةٍ ولا انضمام عارض إليها.

وعلى أيّ حال، يحتاج الإدراك إلى الإدراك الحسّي، فإذا تطابقت الصورة المعقولة مع المحسوسة، يقال: إنّ المعقول هو المحسوس وإلاّ فلا، والسرّ أنّ النفس ضعيفة لا يمكنها الوصول إلى الإدراك العقلي إلاّ بواسطة الإدراك الحسّي.

أمّا الواجب تعالى فهو عارٍ عن شوب نقصٍ، فهو عاقل بذاته، لا يحتاج في تعقّله إلى الحسّ، فلا يتغيّر علمه لعدم تغيّره في العقليات، وإنّما التغيّر إذا تعلّق العلم الحسّي بالجزئيات، وهذه الصورة العقلية موجودة لكلّ محسوس جزئي، لكنّ النفس الإنسانية لا يمكنها الوصول إليها إلاّ بالإحساس، والله تعالى يدركها بذاتها من جهة أسبابها(١٦).

الثامن: حصول العلم على قسمين:

أ ـ قد يحصل العلم بالاستنتاج والفكر، وهو ترتيب المعلومات لحصول المجهول، كما في العلم البشري الحاصل بالقياس والاستقراء ونحوهما، فلا يكون العلم في الإنسان في رتبةٍ واحدة وبعلمٍ واحد، بل يكون مترتباً بعضُه على بعض، كما هو معلومٌ عند أهل المنطق.

ب ـ وقد يحصل العلم دفعةً واحدة، فالعالم يعلم المعلومات بعلمٍ واحد، والمعلومات حاضرة عنده أجمع بلا تقدّم ولا تأخّر، وهذا هو العلم البسيط للحقّ تعالى الذي لا تكثر فيه ولا تغيّر، ولا يتأتّى إليه بحركةٍ أو زمان(١٧).

التاسع: إنّ الصور المعقولة التي هي المصدر الرئيس لصدور الأشياء من الحقّ تعالى، تكون من لوازم ذاته، وهي تعقّل الحقّ للأشياء، فلا تتقدّم الصور على التعقّل ولا تتأخّر، بل هي عينه، وحيث إنّ صدور الأشياء يكون بوساطة صورتها العقلية، فإذا كانت الصور اللازمة صادرةً بواسطة صورٍ أخرى لزم التسلسل، فهذه الصور مع كونها لازمةً لذاته تكون متّحدة معها(١٨).

العاشر: إنّ علمه الكلّي ينطبق على المعلومات الجزئية لحصولها بوساطة عللها وأسبابها، فلو كان متعلّق علم الله هو الماهيات فلا ينطبق على الجزئيات، حيث إنّ الماهيات الكلّية قابلةٌ للصدق على كثيرين، فلا تنطبق على الجزئيات والتشخّصات وعوارضها ولوازمها، لكنّ الباري تعالى يعلم الأشياء الجزئية بوساطة عللها، والعلل

توجب وجوب المعلول، فيعلم الأشياء بعلم كلّي ينطبق على الجزئيات، فيكون علمه كلّياً منحصراً في فرده، ولا يشترك فيه اثنان[(١٩)].

الحادي عشر: إنّ المعقولات لا تتّحد ببعضها، بل كلّ منها أمور متفارقة لا تتّحد بغيرها، ولا بالجوهر العاقل لها، مع أنّ الواجب تعالى عالمٌ بالجميع ويعقل الأشياء كلّها، فيبدو إشكال حصول العقول المفارقة المتباينة بالذات في ذاته تعالى، فيلزم الكثرة في ذاته.

وقد أجاب ابن سينا عن إشكال أنّ للواجب تعالى علماً بذاته، وهو عين ذاته، وهو من صفاته ولا يوجب كثرةً في ذاته. وله علمٌ آخر يتعلّق بالأشياء المخلوقة المعلولة له، وهو من لوازم علمه بذاته وعلمه بعلّية ذاته للأشياء وكونه مُبدئاً لها، والتعقّل بالنسبة إلى الأشياء يكون من لوازم ذاته ومن معلولاته المتأخّرة عن الذات، فلا يوجب كثرةً فيها[(٢٠)].

الثاني عشر: ليس العلم المتعلّق بالجزئيات من كمال ذاته، مع أنّ علمه هو الصور المعقولة الخارجية، بل كمال ذاته أنّه بحيث يلزم من ذاته حصول الصور المعقولة، قال: «الأوّل يلحظ من ذاته «كلّ ممكن الوجود في نفسه واجب به» بوسط أو غير وسط؛ فالهيئة العلمية لازمة ذاته من غير أن يكون لها شرفٌ وزينة، بل علوّه ومجده هو بحيث تلزم وحدته تلك الهيئة، لا بكونها لازمة»[(٢١)].

الثالث عشر: إنّ الصور ليست حالّة في ذات واجب الوجود، بل صادرة منه، فلا تنقش الصور المعقولة في ذاته حتّى يلزم منها حصول الكثرة فيها، ويُفهم هذا المضمون من عدّة مواضع من كلماته[(٢٢)].

اضطراب موقف ابن سينا في مسألة العلم الإلهي

يدلّنا تشتت كلمات الشيخ ابن سينا على تحيّره في أمر علم الباري، حيث إنّ العبارات السابقة بعضها يغاير بعضاً، بل هي متهافتة، فمثلاً لا يُعلم أنّ علمه من لوازم ذاته المقدّسة الصادرة من ذاته، أو هي عين ذاته غير صادرة منها، والشيخ نفسه عارفٌ بتحيّره معترفٌ به، حيث يقول: «فبقي لك النظر في حال وجودها معقولةً، أنّها تكون

موجودة في ذات الأوّل كاللوازم التي تلحقه، أو يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره، كصور مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوبية، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس، إذا عقل الأوّل هذه الصور ارتسمت في أيّها كان، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة، وتكون معقولة له على أنّها فيه، ومعقولة من الأوّل على أنّها عنه»[٢٣].

يريد بهذه العبارات المغلقة الصعبة توضيح أنّ الصور المعقولة يمكن أن تكون من قبل اللوازم التي تلحق الذات، ومع ذلك توجد في ذات الواجب من غير مفارقةٍ لها، وأن تكون من قبيل اللوازم المفارقة لها، فعلى الاحتمال الثاني، إمّا تكون الصور المعقولة كسائر الصور المفارقة العقلية، ذات مراتب خاصّة موجودة في صقع الربوبية، أو تكون مرتسمةً في موجودٍ عيني آخر من عقلٍ أو نفس، فيكون العقل والنفس موضوعين للصور المعقولة، فتكون من حيث حضورها في العقل والنفس معقولةً لهما، ومن حيث صدورها من الحقّ الواجب تعالى معقولةً له.

أمّا صدر المتألهين، فقد ردّ على ابن سينا بقوله: إنّه متحيّر في نظرية علم الحقّ بالجزئيات، وبأنّه قد ذكر احتمالات بعضها غير معقول بنفسه، ومثل لها بأنّ صقع الربوبية الوارد في كلامه غير بيّن. وأضاف: إنّ تحيّر ابن سينا قد نشأ من نظريّته في العلم، وتفسيره له بكونه صورةً مرتسمة من المعلوم عند العالم[٢٤].

نقد صدر المتألهين لموقف ابن سينا

لا يخفى على من راجع كتب صدر المتألهين أنّه دافع عن نظرية الشيخ ابن سينا في مقابل ما أورده المتأخّرون مثل شيخ الإشراق، ونصير الدين الطوسي، والعلاّمة الخفري، وفخر الدين الرازي، ناسباً إليهم عدم التدبّر التامّ في كلامه حقّ التدبّر، لكنّه نفسه عاد وسجّل اعتراضات عديدة على نظرية ابن سينا، نوضحها بما يلي:

الاعتراض الأوّل: إنّ الصور العقلية ـ على رأي ابن سينا ـ لوازم ذات الباري، ومن عوارضها، وإن كانت من حيث المفهوم جواهر، فنسأل عن اللزوم في المقام ونقول: أيّ معنى من معاني اللزوم أراد ابن سينا؟ فإنّ اللوازم على أقسام ثلاثة: لازم الوجود

الخارجي، ولازم الوجود الذهني، ولازم الماهية، وهو اللازم للشيء دون لحاظ الوجودين، ولا يمكن أن تكون الصور المعقولة من أحد هذه الأقسام الثلاثة؛ للأسباب التالية:

أ ـ إنّ الواجب موجودٌ خارجي عيني، ليس له صورة ذهنية ووجود ذهني حتى تكون الصور العقلية من لوازم وجوده الذهني.

ب ـ ليس للواجب تعالى ماهية بمعنى حدّ الوجود، وإن كانت له ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو، حتّى تكون الصور العقلية من لوازم ماهيّته.

ج ـ لو كانت الصور المعقولة من لوازم وجود الواجب الخارجي لكانت ذات وجودات عينية خارجية؛ لأن اللوازم من توابع الوجود الملزوم، فلو كان الملزوم موجوداً عينياً خارجياً، كان اللازم أيضاً من الأمور الحقيقية الخارجية، مع أنّ هذه الصور ـ على ما أفاد ابن سينا ـ ليست من الأمور الخارجية، بل أمور ذهنية عارضة على الواجب تعالى، فلا تكون الصور من لوازم الباري بأيّ معنىً من معاني اللزوم.

إن قلت: إنّ الصور تكون من لوازم الماهية، بمعنى ما به الشيء هو هو، فإنّ هذا المعنى أحد الاصطلاحين من معنى الماهية.

قلت: الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو، وإن صحّ إطلاقه على الله ـ جلّ جلاله ـ لكنّه عين إنيّته، وهو عين وجوده، فيجري الإشكال المذكور بالنسبة إلى لوازم الوجود بعينه[٢٥].

هذا، وفي نسبة القول بأنّ «الصور العقلية هي عوارض ذات الحقّ زائدةً على ذاته» إلى الشيخ ابن سينا نظر، مع أنّه هذا هو الركن الأصيل في افتراض نظريّتيهما، فصدر المتألهين رأى أنّ المشائين صرّحوا بأنّ علم الواجب هو العرض، وقال: «ولا يبعد أن يكون القول بعرضيّتها من تصرّفات المتأخّرين؛ حيث إنّ كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانكسيمانوس وغيره خالية عن ذكر العرضية، كما يظهر لمن تتبّع مأثورات كلماتهم»[٢٦].

لكن القارئ المطّلع إذا لاحظ كلمات ابن سينا في «العرشية» يجد فيها التصريح بأنّ علم واجب الوجود بالجزئيات غير زائد على ذاته، بل هو عينها[٢٧]، ولا

يخفى أنّ هذه النظرية لا تصدر عمّن هو قائل بكون علم الحقّ أعراضاً زائدة.

الاعتراض الثاني: العلم بالعلّة لا يستلزم العلم بماهية المعلول، فعلمه تعالى بذاته لا يستلزم علمه بماهيات الأشياء، وإن صحّ أنّ العلم بوجود العلّة مستلزم للعلم بوجود المعلول، وهو علم يتعلّق بشهود العلّة مُحضراً، أمّا العلم المتعلّق بالماهيات على نحو الوجود الذهني فلا يلزم منه العلم بالعلّة، وابن سينا يرى أنّ الجزئيات معلومة للحقّ تعالى بماهياتها، والعلم بها يكون على نحو الوجود الذهني، فلا يمكنه تصحيح هذا العلم من علمه بذاته[٢٨].

الاعتراض الثالث: وينبني هذا الاعتراض على قاعدة: «إمكان الأشرف» ومفادها: إنّ كلّ ما في الكون من الموجودات العينية، كلّما كان أقرب إلى المبدأ الفيّاض والباري الحقّ تعالى كان وجوده أقوى وأشرف، وكلّما كان أبعد عن المبدأ كان وجوده أضعف، فعلى ضوء هذه القاعدة تكون الصور العقلية المرتسمة للباري على نحو الوجود الذهني، أضعف وجوداً وأخسّ هويةً من الأشياء المعلومة بالعرض نفسها: لأنّه لا شبهة في ضعف الصورة الذهنية بالنسبة إلى الوجود الخارجي، فلو كانت المعلولات بأجمعها، من العقل والنفس والمادّة، صادرة عن الواجب بوساطة صورها الذهنية المعقولة، للزم أنّ تكون وجوداتها الذهنية مقدّمةً على وجوداتها العينية، وأن تكون أقوى وأشرف من الوجودات الخارجية، وهو خلاف الوجدان والبرهان[٢٩].

الاعتراض الرابع: لو كان صدور المخلوقات عن الحقّ متوقفاً على صورها العقلية، للزم أن يكون توقّف صدور الصادر الأوّل أيضاً متوقفاً على صورته العقلية، ولازمه أن يكون صدوره متأخراً عن حصول صورته العقلية، ومعنى ذلك أنّه عند صدور الصادر الأوّل، يلزم صدور شيئين من الواجب: أ ـ صدور الصور العقلية من الصادر الأوّل. ب ـ صدور الصادر الأوّل نفسه، وهو ما يفضي إلى صدور الكثير من الواحد، وهو محال[٣٠].

الاعتراض الخامس: إنّ المفاهيم الكلّية الموجودة في الأذهان لا تصير جزئيات، وإن تقيّدت بقيود متعدّدة؛ لأن الجزئيات أمور متشخّصة ـ سواء كانت ذهنيةً أو

خارجية ـ والكلّي بعد القيود لا يصير متشخّصاً، بل يبقى على كليّته مع ضيق شموله، فلو كان علم الواجب بوساطة الصور العقلية على الوجه الكلّي، للزم عدم علمه بالجزئيات المتشخّصة، وهذا من أعظم النقائص، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأنّ المخلوق الصادر من الحقّ لا يكون كلّياً بل جزئياً متشخّصاً موجوداً، فلزم عدم علمه بمعلولاته ومخلوقاته[٣١].

نظرية اتحاد العلم بالذات مع العلم بالمخلوقات تفصيلا

ابتكر صدر المتألهين في نظريّة علم الباري للجزئيات رأياً بليغاً في غاية التحقيق، وهو العلم التفصيلي المتّحد بالذات، وهو أنّ علمه بذاته عين علمه بالأشياء تفصيلاً، وملخّص رأيه ننقله نصّاً: «علمه بجميع الأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدته علم بكلّ شيء لا تغادره صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها؛ إذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن هو حقيقة العلم، بل كان علماً بوجهٍ وجهلاً بوجه، وحقيقة الشيء بما هو الشيء غير ممتزجة بغيره»[٣٢].

وقد رأى شمول علمه وإحاطته بكلّ موجود كلّي وجزئي، وعلمه عين ذاته، ومبدأ صدور المعلولات عن ذاته، وهو يعلم الأشياء في القضاء السابق على وجودها، وهو علمٌ إجمالي في عين الكشف التفصيلي[٣٣].

وقد اعترف أنّه كان في سالف الزمان معجباً بقول الإشراقيين وتابعاً لرأيهم في هذه المسألة، كان يقول بمقالة الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي والعلاّمة الحكيم نصير الدين الطوسي، لكنه بعد هداية الملك المنّان، تبصّر ورأى النظرية الخاصّة، واستفاد من البراهين عليها، بحيث إنّه لا توجد في مسطورٍ قبله[٣٤]، فهو ـ بفضل الله تعالى ـ من أجل شرح كلامه وتبيين مرامه استفاد من بيانين مناسبين لذوق العرفاء والحكماء، مطابقاً لمصطلحهم، مبتنياً على مقدّمات مذكورة في كتبهم.

طريقة الحكماء في فهم مسألة العلم الإلهي

وهذه الطريقة تبتني على قاعدة: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء

منها»، وتستنتج من مقدّمات:

المقدّمة الأولى: كلّ هوية من الهويات الوجودية تكون مصداقاً لمعنىً من المعاني الكلّية. وقد يكون وجود واحد مع وحدته مصداقاً لكثيرٍ من المعاني الكلّية؛ ليس كلّ معنىً منها ماهية له، بل تصدق المعاني بالوجوه والاعتبارات، فتتحقّق المعاني المتعدّدة بوجودٍ واحد عيني، فالوجود بسيطٌ خارجي وإن كان بالنسبة إلى المفاهيم مركّب، وقد يكون الموجود الخارجي غير بسيط بل يتركّب بالنسبة إلى كلّ مفهوم يصدق عليه، مثل الإنسان العيني الذي يصدق عليه الحيوان والناطق، ويكون الإنسان في الخارج أيضاً مركّباً من المادّة والصورة المقابلتين للجنس والفصل، فهو المركّب الخارجي، أمّا الفصل الأخير فهو واجدٌ لجميع الكمالات الوجودية للشيء، فتصدق عليه جميع المفاهيم الجنسية والفصلية الصادقة على الشيء، فالأشياء المتكثرة التي يمكن وجود كلّ واحد منها مستقلاً قد اجتمعت في وجود واحد، هو الفصل الأخير، فيصدق الكثير على الواحد الخارجي.

المقدّمة الثانية: كلّ وجود أقوى وأبسط من غيره هو أشمل للمعاني الكلّية وأكثر إحاطةً بالكمالات.

المقدّمة الثالثة: يمكن أن تكون حقيقة الشيء النوعية جنساً لموجودٍ آخر مثل الحيوان، فإنّه جنس الإنسان، ومع ذلك فهو نوع لسائر الحيوانات، وكذا الجسم، هو جنسٌ للنبات وإن كان نوعاً للأجسام، فالجسم الذي في ضمن النبات يكون قسماً خاصّاً من الجسم الذي له الشأنية ليصير نباتاً، ليس بجسم محضٍ، أمّا الجسم الذي في سائر الأجسام غير الحيّة، فيكون جسماً محضاً، فما يكون جنساً لنوعٍ يمكن أن يكون تمام حقيقة سائر الأنواع، وهذا ناشئ من كون الفصول الأخيرة من كمالات الأنواع السابقة، فالحيوان النوعي غير مستهلك في شيء، أمّا الحيوان الجسمي فمستهلك في الإنسان وناطقيّته، حيث إنّ النطق ذو قوّة بالنسبة إلى سائر أنواع الحيوان.

المقدّمة الرابعة: إنّ المعلول مستندٌ ـ بوجوده وكمالاته ـ إلى علّته، فالعلّة واجدةٌ لتمام كمالات المعلول على نحوٍ أعلى وأتمّ، والواجب بالذات الذي هو علّة العلل

مستجمعٌ لجميع الكمالات والخيرات، وهو وجودٌ أقوى وأتمّ من كلّ موجود، بل لا نهاية لوجوده الواجبي ولا نقص في ذاته.

المقدّمة الخامسة: تستجمع العلّة البسيطة ـ مع بساطتها ـ كمالات المعلول، بل هي واجدةٌ لوجوده على نحوٍ بسيطٍ غير مباين لذاته، فواجب الوجود بالذات مع بساطته واجدٌ لوجود الأشياء جميعها، وعليه فهو كلّ الأشياء، وإن لا يصدق عليه أحدها بحدوده ونقائصه.

إنّ واجب الوجود بالذات يعقل ذاته، وذاتُه بسيطة الحقيقة، فذاته مستجمعة لوجود جميع الأشياء، وبتعقّله ذاته يعقل الأشياء كافّة، فعلم الباري ذو خصوصيات يجب التنبيه عليها: أ ـ علم إجمالي بسيط. ب ـ علم تفصيلي بالموجودات. ج ـ يتعلّق بوجودات الأشياء لا بماهياتها. د ـ يكون قَبل وجود الموجودات. هـ ـ يكون في رتبة ذات الحقّ تعالى. و ـ يكون من كمالاته.

طريقة العرفاء وتبرير العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي

أمّا طريقة العرفاء، فهي التي يمكنها تبرير نظرية العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، بناءً على اصطلاحاتهم ومبانيهم، وإلاّ فإنّ العرفاء ولكثرة اشتغالهم بالأمور المعنوية، وعدم اهتمامهم بالبراهين العقلية، لم تأتِ مكاشفاتهم على نهجٍ برهاني، ولم يذكروا لآرائهم محامل خالية عن التناقض في الكلام والإشكال في إيضاح المرام، أمّا صدر المتألهين فقد جهد كثيراً لتبيين مرامه على طريقة العرفاء؛ لأجل أن لا يكون مناقضاً لآرائهم، وهذا المقام يحتاج أيضاً إلى ذكر مقدّمات:

المقدّمة الأولى: إنّ لله تعالى أسماء وصفات كلّها من لوازم ذاته، وليس المراد منها ألفاظ القادر والعالم، وهي حسب اصطلاح العرفاء أسماء الأسماء، بل المراد حقائق القادر والعالم، والإسم عبارةٌ عن الذات المتّصفة بالصفة، والصفة هي المحمولات العقلية ـ مثل العلم والقدرة ـ لا العوارض الزائدة على الذات.

المقدّمة الثانية: كلّ وجود أصيل يمكن أن يكون مصداقاً لمفاهيم متعدّدة، مثل: الوجود، والوحدة، وممكن الوجود وغيرها، لكن ليس كلّ مفهوم حاكٍ عن

الوجود الخارجي العيني، بل مفهوم الوجود الذي يحكي عن الخارج وغيره من المفاهيم يصدق على الوجود الخارجي على نحو الخارج المحمول، الذي ينتزع من العين فيُحمل عليها.

المقدّمة الثالثة: كلّما كان الوجود أقوى وأشرف، كان أشمل للكمالات، وكان انتزاع المفاهيم منه أكثر.

المقدّمة الرابعة: كلّ عالمٍ يعلم وجود شيء يعلم كلّ ما يصدق عليه، ويدرك المفاهيم الصادقة عليه، وهذان العلمان متّحدان وهما: العلم بوجود الشيء وهويته، والعلم بالمفاهيم المحمولة عليه.

المقدّمة الخامسة: وهي المقدّمة العرفانية المذكورة في كلام صدر المتألهين، إنّ لكلّ اسمٍ وصفة لله تعالى لوازم يقال لها باصطلاح أهل الله: «الأعيان الثابتة»، والأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود أبداً، والمراد من عدم وجودها أنّه ليس لها وجودات مستقلّة عن ذات الحقّ، حتّى تختصّ كلّ عين ثابتة بوجودٍ خاصّ، فليست من عوارض الوجود ولا الوجود عارضٌ لها، وليست بمعلولات، بل هي موجودات أزلية بوجود الحقّ، كما أنّها ليست غير الحقّ حتّى يلزم تعدّد الواجب، بل وجود واحد أحديّ تتّحد به الأعيان الثابتة، وبهذا تقع نجاتها من العدم[٣٥].

الاستنتاج

قال صدر الحكماء: «لمّا كان علمه بذاته هو نفس وجوده، وكانت تلك الأعيان موجودةً بوجود ذاته، فكانت هي أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد»[٣٦].

وينبغي أن يُعلم أنّ لله تعالى مرتبة هي مرتبة أحديّته أو مرتبة غيب الغيوب، لا يكون له في هذه المرتبة هوية شخصية، ولا يمكن الإخبار عنه، والصفات والأسماء كلّها فانية في تلك المرتبة، وله مرتبة أخرى تسمّى بالواحدية تتكثر الأسماء بعضها ببعض، وحقائقها تتمايز مع كونها بوجودٍ واحد، وهي مقام الجمع، وفي هذا المقام المثُل النورية الأفلاطونية، فإنّها حقائق غير متباينة للذات، وهذا هو مراد صدر

المتألهين من المُثل الأفلاطونية، كما صرّح به [٣٧].

ملخص عناصر الاشتراك والامتياز بين المدرستين: المشائية والمتعالية في العلم الإلهي

١ ـ وجوه الاشتراك:

أ ـ إنّ واجب الوجود يعقل الأشياء قبل كونها، وصدورها عن الواجب لا يوجب تغيّراً في ذاته.

ب ـ إنّ الموجودات حاضرة عند بارئها بصورها العقلية، لكنّ مراد المشّائية من الصور العقلية الصورُ المرتسمة، ومراد الحكمة المتعالية منها الحقائق العقلية والوجودات العقلانية.

ج ـ كثرة الصور والموجودات تتأخّر عن الذات، فلا تؤثر في الذات الأحدية.

د ـ الحيثية المعقولية للأشياء عين حيثية صدورها عن الواجب.

هـ ـ إنّ الوجودات تُعقل أوّلاً ثم توجد: لا أنّها توجد فتُعلم.

و ـ ليس من كمال الواجب صدور الأشياء منه، بل كماله أنّه بحيث تصدر منه الأشياء، فليس الصدور والعلم من كماله، بل ذاته الكاملة من جميع الجهات تستلزم صدور الأشياء وتعقّلها.

ز ـ إنّ واجب الوجود يعلم الأشياء كافّة بعلمٍ واحد ودفعةً واحدة.

٢ ـ وجوه الامتياز:

أ ـ العلم هو الصورة المرتسمة من المعلوم عند العالم في الحكمة المشّائية، ووجودٌ مجرّد عن المادة في الحكمة المتعالية.

ب ـ علم الواجب بالنسبة إلى الموجودات يكون على وجهٍ كلّي عند المشائين، وهو على وجهٍ جزئي عند المدرسة المتعالية.

ج ـ علم الباري يتعلّق بالماهيات عند المشائية، وبالوجودات عند المتعالية.

د ـ قال صدر المتألهين: «علم الواجب عند ابن سينا عرضٌ زائد على الذات»، وعند المشائين علمه متّحد بذاته.

هـ ـ ومن موادّ افتراق النظريّتين ما ذكره صدر المتألهين، من أنّ ابن سينا يرى أنّ علم الواجب علمٌ إجمالي، فيما يقول هو: إنّه علم تفصيلي.

و ـ إنّ العلم من لوازم ذات الحقّ على رأي الحكمة المشائية، وهو عين ذات الحقّ على رأي الحكمة المتعالية.

* * *

الهوامش

١ ـ الإشارات والتنبيهات، شرح الإشارات والتنبيهات ٢: ٣٠٨.

٢ ـ التعليقات: ٨١؛ والشفاء، الإلهيات: ٣٦٨، ٣٥٧.

٣ ـ التعليقات: ١٥٤، ١٥٢؛ والشفاء، الطبيعيات، النفس: ٢١٥.

٤ ـ التعليقات: ١٣.

٥ ـ الأسفار ٣: ٢٩٢.

٦ ـ الأسفار ٣: ٢٩٩.

٧ ـ لاحظ: الأسفار ٦: ١٨٠؛ والمبدأ والمعاد: ٦٧؛ وشرح الهداية الأثيرية: ٣١٤؛ والحاشية على شرح حكمة الإشراق: ٣٦٤.

٨ ـ الشفاء، الإلهيات: ٣٦٣؛ والمبدأ والمعاد: ١٩؛ وشرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٢٩٨.

٩ ـ المبدأ والمعاد: ١٩؛ والنجاة: ٥٩٣؛ والشفاء، الإلهيات: ٢٥٨.

١٠ ـ الأسفار ٦: ١٩٣ . ١٩٤.

١١ ـ دانش نامه علائي (بالفارسية): ٨٧؛ ولاحظ الحاشية على شرح حكمة الإشراق، لصدر المتألهين: ٣٦٠.

١٢ ـ المباحثات: ٣٠١.

١٣ ـ المبدأ والمعاد: ٢٠.

١٤ ـ دانش نامه علائي: ٩٠.

١٥ ـ الشفاء، الإلهيات: ٣٥٩؛ والنجاة: ٥٩٥؛ والتعليقات: ١٤، ٨١، ١٢٠، ١٢١.

١٦ ـ التعليقات: ١٢٠.

١٧ ـ المصدر نفسه.

١٨ ـ المصدر نفسه: ٤٨.

١٩ ـ الشفاء، الإلهيات: ٣٦٠.

٢٠ ـ شرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٠٣.

٢١ ـ المباحثات: ١٣٤؛ ولاحظ الأسفار ٦: ٢٠٦.

٢٢ ـ الشفاء، الإلهيات: ٣٦٤؛ والتعليقات: ١٢٥؛ وعيون الحكمة، رسائل ابن سينا: ٧٣.

٢٣ ـ الشفاء، الإلهيات: ٣٦٤.

٢٤ ـ المبدأ والمعاد: ٨٢؛ وشرح الهداية الأثيرية: ٣٢٨.

٢٥ ـ الأسفار ٦: ٢٢٨؛ والمبدأ والمعاد: ٧٧؛ وشرح الهداية الأثيرية: ٣٢١.

٢٦ ـ الأسفار ٦: ٢٢٧.

٢٧ ـ العرشية، رسائل ابن سينا: ٢٤٩.

٢٨ ـ الأسفار ٦: ٢٣٠؛ والمبدأ والمعاد: ٧٦؛ وشرح الهداية الأثيرية: ٣٢١.

٢٩ ـ الأسفار ٦: ٢٣٢؛ والحاشية على شرح حكمة الإشراق: ٣٦٥.

٣٠ ـ الأسفار ٦: ٢٣٢؛ ولاحظ: شرح الهداية الأثيرية: ٣٢٤.

٣١ ـ المبدأ والمعاد: ٧٨؛ وشرح الهداية الأثيرية: ٣٣١.

٣٢ ـ العرشية: ٧.

٣٣ ـ الواردات القلبية في معرفة الربوبية: ٥٩.

٣٤ ـ الأسفار ٦: ٢٨٠.

٣٥ ـ المصدر نفسه ٦: ٢٨٣.

٣٦ ـ المصدر نفسه.

٣٧ ـ المصدر نفسه ٦: ١٨٨، ٢٢٧.

العرفان والتجربة الدينيّة
قراءة عقلانيّة نقديّة

حوار مع د. غلام حسين إبراهيمي ديناني(*)

ترجمة: عبد الهادي الموسوي

مدخل

تلمع في سماء الفلسفة والفكر بين الفينةِ والأخرى أسماء، ويُعدُّ الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني من هذه الأسماء اللاّمعة، فهو من أساطين الفلسفة وأعلام الحكمة. انتحل علومه على أيدي جهابذة المعقول وفحوله، كالعلامة الطباطبائي الذي لا يزال ديناني واقعاً تحت تأثير جاذبيّته المعنويّة، وغيره من العلماء الأعلام.

إنّ نتاجات هذا العملاق في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة ودوره يتعسّرُ استيعابهما في هذه العُجالة، إلاّ أنّه لا يفوتنا أن نُذكّر بأنَّ تجاهل أو تهميش دور ونتاجات ديناني في حقول المعرفة يعدّ مجانية لروح البحث والأمانة العلميّة، ومحاولةً لحجب الشمس بغربال، وها نحن نجري هذا الحوار معه.

نقد المنهج العرفاني وعقلنة التجربة الدينية

• يحظى موضوع التجربة الدينيّة عند متألهي الغرب بأهميّة فائقة، والأمر عينه في الشرق؛ حيث دوّنَ العرفاء الكثير حول السير والسلوك أو الشهود والتجربة

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة طهران، له مصنفات هامة مثل: مناجاة الفيلسوف، وحركة الفكر الفلسفي.

العرفانية، وقد أكّد كلا الاتجاهين على أهمّية البعد العملي في الدين، المفكّرون الإيرانيون المعاصرون بدورهم أولوا هذا البحث بالغ العناية والاهتمام، غير أنّكم صببتم جُلّ اهتمامكم على البعد العقلي في الدين، ودافعتم ـ وبشكل متواصل ـ عنه، فما هو سرّ تأكيدكم على هذا البعد؟ وهل ترتسم في ذهنكم معالم مشروع حول التجربة الدينية والعرفان؟

لي أن أتساءل ـ قبل أن أجيب ـ هل قرنُكم للعرفان بالتجربة الدينيّة ضمن حديثكم عنها، قائمٌ على أساس أنّ التجربة الدينيّة عند المفكّرين الغربيين تعادل الشهود والعرفان الإسلامي؟

يكتنفُ هذا الأمر الغموضُ وتحوطه الضبابية؛ إذ لا تبدو الحدود الدلاليّة لهذا التعبير دقيقةً وواضحة؛ فهل تنطبق التجربة الدينيّة على العرفان الإسلامي أيضاً؟ لا ندري.. فلعلّ التجربة الدينيّة هي الكشف والشهود ولعلّها شيءٌ آخر! إذ ربما تكون حصيلة الصبر والمرابطة في مراحل تهذيب النفس وبنائها، فالإنسان ـ ومن خلال تهذيب النفس ـ قد يَرقى إلى مقام الكشف والشهود، كما يشير العرفاء إلى ذلك، مثل ابن عربي وغيره؛ وقد تكون حالة تحصل لأيّ شخص؛ وأرى ضرورة تحديد الزوايا الدلاليّة لهذا المفهوم ورشّه بالنور لينجليَ عنه ما يشوبه من الضبابية والغموض.

إنّني لا أنكر التجربة الدينية، سواء بمعناها المتداول عند الغربيين أم عند عرفاء الشرق، لكنّ التساؤل الذي ينقدح في ذهني هو: أنّ الإنسان صاحب التجربة الدينيّة أو من عاش التجربة الشهوديّة الذاتيّة في باطنه ـ مع كون هذه التجربة وهذا الشهود أمراً شخصياً ذاتياً ـ هل هناك آليّة تخرج هذه التجربة عنده من حيّزها الشخصي الصرف الضيّق لتضعها في متناول أيدي الآخرين؟

بل وحتى في مرحلة ما قبل انتقالها للآخرين، هل هي بالنسبة لمن يعيشها ذات معنى محدّد في أفق معرفته الذهنية؟ وإن لم تك ذات معنى واضح له ولا يستطيع تفسيرها للآخرين، إذاً فهي في الواقع أمرٌ لا معنى له! وما لا معنى له لا يمكن أن يكون منطقاً لأيّ شيء.

أمّا إذا كان لهذه التجربة الجوّانية الباطنية معنىً ولو بالنسبة لمن يعيشها،

فبوسعه تفسيرها وتصور معنىً لها ثمّ إدراك ما هو لون هذه التجربة، وما هي غايتُها وطبيعة الآثار المترتبة عليها؟ وهنا يصبح قادراً على نقلها للآخرين؛ إذ إنّه من البديهي بمكان إمكان تعميم التجارب بعد أن تتبلور في الذهن وتتجلي معالمها وترتسم لها صورة محدّدة الأبعاد.

وبعد أن تتمتع التجربة بهذه الخصائص والمقوّمات، تتحوّل تلقائياً إلى مفردة في قاموس المعاني العقليّة، ولكن بأيّ معنى تدخل ضمن نطاق المعقولات؟

لقد دخلت بوصفها ممكنة الإدراك والتصوّر من جانب العقل، وكذلك ممكنة التفسير، ولصاحبها أن يحدّد منطلقها ويوضّح آثارها وحجم تواصلها أو قطيعتها مع باقي التجارب، وله إطلاق آلاف الأحكام عليها، وهذا يعني صيرورتها أمراً معقولاً ذا معنى.

وحركة التكامل المراحليّة هذه لا تقتصر على التجارب الجوّانية، بل تتعدّاها لتشمل كذلك البرّانية الحسيّة منها.

إنني أجزم بسبق الفرضيات الذهنيّة على الممارسات العمليّة التجريبيّة، سواء أكان ذلك في الخارج الميداني أو داخل المختبرات المختصّة «التي تعتمد ظروفاً قياسيّة معينة»، إنّ التجارب ـ وبأشكالها المختلفة ـ تقوم على هذه الجهود الذهنية الخالصة، بل هي التي تكمن وراء نشوء التجارب وظهورها، وانبثاق الممارسات الميدانية بأشكالها المختلفة. إنّه لا يتسنّى لأحد ولوج عالم التجريبيّات والاختبارات دون فكرة ذهنيّة مسبقة، أو فرضيّة قبلية، إنّك تقتحمُ عوالم الشدّ والجذب التجريبيّ بحافزٍ تختبىء العقلانيةُ وراءَه، بل إنّك تبحث عن شيء ما هو الذي يقودُك إلى اقتحام هذه العوالم.

وبعد إجراء التجربة والاختبار والخروج بنتيجة عمليّة لابدّ من دراسة هذه النتائج العمليّة وتحليلها وتوضيحها على ضوء المعطيات العقليّة، هذا في التجربة الحسيّة البرّانيّة، وهو بعينه ينطبق على التجربة الباطنية الذاتيّة، نعم يمكن في التجربة الباطنيّة أن يُستغنى عن الفرضيات القبليّة، إنني أقبل هذا؛ ومعه يمكن الفرق بين التجربة الجوانيّة والتجربة البرّانيّة في الفرضيات الذهنيّة التي تسبق التجربة حيث

يمكن الاستغناء عنها في التجربة الجوّانية.

ولا ترتسم ملامح التجربة الباطنية إلاّ بعد أن تقطع شوطها التكاملي داخل الباطن الإنساني، وهنا أتساءل: ماذا تعني لي هذه التجربة الباطنيّة؟ وبماذا تهمس؟ إن التجربة تحاورك وعليك أن تستنطق أغوارها العميقة، وبمجرّد أن تتحاور مع هذه التجربة ويتبلور لديك معنى محدّد حولها فهذا يعني أنّك تتعاطى مع العقل، ويعني أيضاً أنّ العقل هو الذي منح هذه التجربة معنى ودلالة، وإذا لم يحاور العقل هذه التجربة ولم يستنطقها ستبقى بلا دلالةٍ ولا معنى، دون أن يترتّب عليها أثر يُذكر؛ فتمسي بمنزلة الأمر العدمي.

ولي أن أسجّل هنا توضيحاً بالغ الأهمّية موطّئاً له بتساؤل، هو: أيُّ شهودٍ وأيّ تجربة دينية أعظم من الوحي؟ فالوحي يُحدث صيرورةً باطنيّة صرفة، حتى وإن تلقّاه النبي ﷺ بالإفاضة من جبرئيل عليه السلام، لكن العمليّة برمتها تحدث داخل قلب النبي ﷺ، سواء عند هبوط جبرئيل بالوحي أو عندما يكون بلا واسطة - إذ تلقّي الوحي له أقسام لسنا الآن بصدد تفصيلها - كيفما تصوّرنا نزوله فهو صيرورة باطنيّة وحركة جوّانية ذاتية، وحسب الاستدلال الآتي: إنّ جبرئيل عليه السلام لما كان ينزل بالوحي على قلب النبي ﷺ، لم يكن أحد - غير النبي ﷺ - يدرك هذا الأمر أو يتلقى هذا الإيحاء، مهما قرب من النبيّ وحتى لو كان مرهف السمع، لقد كان النبي يتلقى الوحي بمفرده ولوحده، وهذا يعني أنّ العملية كانت تتمُّ في الباطن، إنّ الوحي أرفع من شهود العارف وأدقّ وأبلغ من تجربة المؤمن الغربي؛ لأنّه أكمل تجربة يمكن أن تحدث في الباطن الإنساني.

عندما يتلقى النبيّ الوحي وتنفعل به ذاته المطهرة يتبلور ضمن القوالب اللفظية فيبرزه النبيّ ويبيّنه، وهو عبارة عن هذه النصوص الدينية التي بين أيدينا منذ ألف وأربعمائة سنة، والمتمثلة بالقرآن الكريم، وكلّ نص ديني آخر فهو كذلك سواء كان الإنجيل أو التوراة أو أيّ كتاب مقدّس آخر تكوَّن عن طريق الوحي الإلهي، ولا بدّ من تمتّع هذا الوحي بمعنى معقول، وإلاّ فلا يمكن أخذه بالقبول والرضا.

وقولي: إنّ هذه الرسالة معقولة معناه عدم وجود تناقض فيها، نعم، ربما تتعالى

صيحات العرف ويصرّح باستهجانه لقراءتنا هذه للوحي، لكننّا لا نكترث به عند هذه الأعماق؛ لأن الثابت هو جريان التعاطي مع الوحي بوصفه أمراً معقولاً.

إنّ ما أخبر به النبي ﷺ الناس وادّعى أنّه حاكم ومهيمن على المجتمعات البشرية إلى الأبد أمرٌ معقول، بمعنى أنّ العقل يدركه؛ إذ الإدراك والفهم وظيفة العقل، أي الفهم العقلاني لا الفهم الواقع تحت تأثير الهواجس والأحاسيس، كما أنّ الفهم المعقول يعني الذي لا يشوبه تناقض، وبناءً على هذا، فالنبي يدرك ويفهم الوحي ثمّ يترجمه للآخرين وفق هذه الشروط وبهذه الخصائص، وهذا ما ينسجم ويتناغم مع ما تبنّيناه سلفاً من أنّ العقل الذي نتحدّث عنه هنا من الممكن أن يسموَ على المنطق الأرسطي أو أيّ منطقٍ آخر، ولا أعني أن ينحو منحىً مخالفاً، بل أن يتسامى ويتألّق فوق تجلياته، مهما كان لونها وعمقها.

إنّ المنطق الأرسطي غير مسؤول عن تكبيل العقل وتقييده؛ فأنت إذا لم تُردْ أو تشأ أن ترقى إلى ما هو فوق المنطق الأرسطي وتسموَ عليه فستبقى حبيس أغلاله، إنّك بنفسك تقيّد نفسك وتعقلها، أمّا العقل فلم يقيّد نفسه، بل اعتبر هذا تجلياً من تجليّاته أو رشحةً من وجوده ومن عالمه الكبير، والمنطق الأرسطي أو أيّ منطق آخر هو تجلٍّ للعقل لا نهايةً له! فليس العقل أسير هذه الرشحة أو هذا التجلّي، نعم، إذا كنت أنتَ أسيراً له فاستنقذ نفسك من الأسر، وأعِر سمعكَ للعقل؛ فهو يهتف أنني تجلّيت ثم حلّقت للأعالي، فلستُ أسيرَ تجلّياتي، وإذا أردت أن تتمسّك فتمسّك بالعقل المفارق لتجليّاته المتسامي عليها نحو المطلق.

ولست أعني أن الرتبة التي أنت عليها غير متعقّلة أبداً، بل هي معقولة؛ لأن ما هو منطقيٌ معقول في حدّ نفسه، وكذلك القوانين الرياضيّة معقولة على هذا المستوى، والعقل يتجلّى بكلّ هذه الصور لكنّه لا يجمد عليها، بل ينطلق إلى الأمام إلى أن يبلغ المقامَ الذي يدرك به الوحي، ولو كان الوحي أمراً غيرَ معقولٍ لما أدركه العقل ووعاه، إنني في الواقع أتحدّث عن عَقلٍ بهذه الشروط والميّزات.

وبناءً على هذا، تكون خلاصة كلامي كالآتي: إنّ كلّ من يدّعي التسامي في التجربة الدينيّة أو بلوغ مقام الشهود والمكاشفة، ينبغي أن يُستَفهَم عمّا تبلور لديه

من معنى حولهما، وإذا كان فعلاً قد تبلور لديه شيء فلابد أن يستجليَ ملامحه ويُرسِّمَ حدوده، ثم يبرزه للآخرين ويُبديه، وهو ما لا يتمّ قطعاً إلاّ عن طريق اللغة، فلسانُ المرء ترجمان عقله، من هنا فما لا عقل له لا بيان لديه، والجمادات لا لغة لها، كما الحيوانات «وأعني هنا اللغة المتعقّلة».

فإذا كانت التجربة الدينيّة معقولةً ذات معنى، فهي ذات قيمة فائقة، أمّا إذا لم تكن كذلك ولم تكن مفهومةً ولا ذات معنى، فلا قيمة لها عندي إطلاقاً، هذه هي رؤيتي على الإجمال.

هل العقل عاجز عن الوصول إلى الله؟!

• بعد أن اتضح لدينا أنّ ما يتمتّع بمعنى ودلالة واضحة من التجربة الدينيّة الكشف والشهود هو موضع رضاكم، نعود لنتساءل: هل قدرة الجهد العقلي تساوي في معطياتها قدرة التجربة الدينيّة؟ وهل يمكن بلوغ المطلق عن طريق العقل والاستدلالات العقليّة مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ معطيات تجربةٍ دينيّة واحدة تفوق حصيلة جهود سنين من الجهود العقليّة المثابرة؟

بدءاً، ليس الأمر كما تذهب، فدعوى أنّ الاستدلالات الفلسفيّة لا توصل إلى الله تعالى دعوى غير تامّة على إطلاقها؛ فالكثير من هذه الاستدلالات يفتح الآفاق أمام المتأمّلين والمسترشدين، وقد يتفق أن لا تتمتّع الاستدلالات بهذه الخصوصيّة، وهذا يعني أنني أقبل هذا الادعاء على نحو الموجبة الجزئيّة، فليس كل من تفلسف وصل إلى الله تعالى؛ فالكثير يتفلسفون ولا يصلون، وبالمقابل لا يحصى عدد من فُتِحت أمامه الآفاق ووصل.

ثمّ ماذا يعني القول: إنّ الفلسفة والاستدلالات العقليّة لا تضاهي التجربة الدينيّة في عطائها؟ وعلى أي معيارٍ وقاعدة استندوا في حكمهم هذا؟

لقد قلت: إنّ التجربة الدينيّة إذا لم يتبلور لها معنى في ضوء العقلانيّة فلا قيمة ولا وزن لها، وهو أمرٌ واضح لا يحتاج إلى كثير بيان؛ ألا يُراد لها الإسفار عن صورة الإله؟! فإن أجبت بصيرورة معنى له سبحانه فهو غير ميسّرٍ إلاّ في نطاق العقل، وإلاّ

بقيَ إلهك بلا معنى، نعم، إن كان هذا الأمر لا يضيرك فلا اعتراض لديّ، لكن إلهك يُمسي أوهنَ من الصنم؛ لأن الصنم له معنى على أقلّ تقدير، ومعه نعود ونقول: لابدّ من أن تسفرَ هذه التجربة عن معنى في نطاق العقل كي يسعك ادّعاء إدراك الإله أو أن تقول: وضعتُ يدي على شيء يقرّبني منه.

إنّ القراءة السيئة للفلسفة هي التي تكمن وراء هذا الفهم المغلوط؛ فعندما أتكلّم عن الفلسفة لا أعني أن تجلس في زاويةٍ تائهاً في شعاب صغرى وكبرى الفلسفة التقليديّة، هذه فلسفة، لكنّها تمهيد ليس إلاّ، لقد أشرت فيما تقدّم إلى تسامي العقل وتعاليه، الفلسفة هي العقلنة والإنسان فيلسوفٌ بالفطرة، إنّه في حالة تفلسفٍ دائم، من لا يطيقُ كلمة «الفلسفة» له أن يستبدلها بما شاء مثل «العقلانيّة»، فالإنسان يتعقّل الأمور ويمنح ذاته معنى ودلالة. صحيح إنّ علمي بذاتي حضوري، لكنني باللاشعور أضفي على ذاتي معنىً ما ودلالة ضمن نطاق العقل؛ إذ لا يمكن أن يكون لي تأثير وفاعلية في حضوري المحض، والله تعالى كذلك إذ لو لم يُوح ولم يُواترْ رسلَه ويؤمّن أواصر ارتباطه مع خلقه لما كان لأحد أن ينعم بعطاءاته المادية والمعنويّة.

إنني أشكّل ـ بالتعرف على نفسي ضمن إطار العلم الحصولي والعقلنة ـ نواةً أمدّ من خلالها أواصر ارتباطي بالآخرين، بل إنني أعرف نفسي من خلال إشراقة نور الغير عليها، وحتى لو آمنتُ بأنني أتحقّقُ وأوجد بالحضور، إلاّ أنّني لا أمنحُ وجودي تأثيراً وفاعلية إلاّ من خلال تبلورِ معنى لي، ولا يمكن ذالك إلاّ في نطاق العقلانيّة.

● **كيف تتلقّون المقولة السينويّة حول «الإنسان المعلّق في الفضاء»؟**

رغم أنّ الإنسان المعلّق فرضٌ، لكنّه صحيح، وكما مرّ فطالما لم يتمتّع بصيرورة معنويّة ويشكّل له ما بإزاء معنوي فلن يكون له تأثير وفاعلية تُذكر حتى يتحقّق له معنى في نطاق العقل، ثمّ يتسنى له أن يقيم علاقاته ويدرك معنى السعادة والشقاوة ومعنى الحقّ تعالى وكلّ ما يعنيه.

استكمال الإنسانية مقولة وجودية صحيحة

● **هل يعني هذا أنّك تتفق مع الوجوديين القائلين بأنّ الإنسان لا يستكمل إنسانيّته إلاّ من خلال تماهيه في النوع الإنساني؟**

هذه المقولة في منتهى الصحّة، وأتفق معها تمام الاتفاق، وطبقها نلاحظ الأنبياء يؤكّدون على جهتهم الخلفيّة وأنهم جزء لا يتجزء من المجتمع الإنساني، من هنا لا أتفق مع ذلك العارف الذي يقول: إنّني لو كنت مكان الرسول ﷺ حين أسري به إلى السماء لما عدت إلى عالم الدنيا بل لمكثت في المحلّ الأعلى!! فهذا بنظري اشتباه كبير؛ لأن ذلك المحلّ هو مقام غيب الغيوب، ولو أنّ رسول الله ﷺ مكث ولم يعد إلى دار الدنيا، لما تمكّن من إحداث كلّ هذا التغيير، ولم يتسنّ لأحرار الحظوة بكلّ هذه البركة والتأثير؛ إذ ينقطع الارتباط به ويمتنع التواصل معه والانتفاع بوجوده المقدّس، ولو للمؤهّلين لذلك، وهذا ما تناولناه سابقاً من أنّ التكامل الوجودي يتحقّق بالخروج من الحضور المحض عبر انعقاد المعنى، ولا يتحقق هذا الانعقاد إلاّ في نطاق العقلانية التي هي منطلق المعرفة والتواصل مع الآخرين والتأثير والتأثر فيهم وبهم.

● **وفق أيّ معياريّة يتحدّد انعقاد المعنى؟**

لا أخفي ما تنطوي عليه الإجابة من تعقيد وإشكالية؛ حيث إنّ تحديد المعيارية من المباحث الفلسفيّة العميقة التي تحدّدت فيها وجهات نظر وآراء المناطقة الوضعيين مثل، فتنغنشتاين، وكواين، وآخرين؛ حيث تقاطعت الرؤى وتلوّنت، ولست بصدد بحث هذه الآراء هنا، وما أراه أنّ كل ما انطلق به البيان فهو ذو معنى، أيّ كل ما حملته السياقات اللغوية من دلالات مفهومة، بغض النظر عن صدقها وكذبها، فحتى الدلالة الكاذبة هي ذات معنى؛ لأن كون الشيء ذا معنى منفصل تماماً عن مطابقته الواقع أو عدمها، فملاك الصدق والكذب شيء وملاك المعنى شيء آخر، ومعه فما أراه ملاكاً هو ما يبرز ضمن السياقات اللغوية، مشكّلاً مادّة الخطاب الدلاليّة المعبّرة.

ما هو العقل؟

● **نعود مرةً أخرى لنتساءل عن حقيقة العقل إكمالاً لما بدأناه، فما هو العقل؟**

العقل نورٌ والإنسان في الواقع نورٌ أيضاً، وهذا ما تبنّاه شيخ الإشراق السهروردي، أمّا اليوم فنسمع دعواتٍ مخالفة، كما يرى التفكيكيون أنّ النفس الإنسانية مظلمة، ويعتبرون النفس الناطقة محضَ ظلمةٍ غير مدركين خطورة هذا

الاتجاه! فالظلمة المحضة لا تتمكّن من معرفة ذاتها فضلاً عن غيرها، أو التواصل معه! إنّ النفس الإنسانيّة لا تتحقق كينونتها إلاّ بمعرفة الله تعالى، يقول شيخ الإشراق: النفس نور، ولو لم تكن نوراً لما استطاعت الارتباط بنور الأنوار.

أنا لو كنتُ ظلمةً محضة لما استطعتُ إدراك نور الأنوار.

غير أنّ هذا النور أحياناً يكون ضئيلاً وأحياناً مغيّباً.

وما أهدف إيضاحه هنا هو أنّ ذات الإنسان نور، ونورانيته بمعنى عقلانيّته؛ لأنّ النور ظاهرٌ بنفسه مظهرٌ لغيره، وهذه هي ميزة العقل، ثمّ إنك تتساءل عن أمر هو مثار اهتمام الجميع، لكنّني ـ وقبل الإجابة أو تعريف العقل ـ أتساءل عن الآليّة أو الوسيلة التي بواسطتها أعرّف العقل؟ ماهي يا ترى؟

أقول: هي العقل نفسه؛ لأنّه لا يُدركُ إلاّ بنفسه! إلاّ أنني هنا وإن حدّدت الآلية والأداة التي أعتمدُها في تعريفه، لكن ليس بوسعي تعريفه حتى أستجلي هذا الأمر، وهو أنّه ومهما كانت الكيفية وكيفما عُرِّف العقل، مَن يا ترى أرفع وأسمى: العقلُ المعرِّفُ بالكسر أم العقلُ المعرَّفُ بالفتح؟ لا شكّ أنَّ العقلَ المعرِّفَ بالكسرِ أسمى من العقل المعرَّف بالفتح؛ لأن التعريف تسامٍ وأيّ تعريفٍ يتبنّاه العقل أسمى منه وأشرف، وبما أننا وجدنا عالم العقل واستشرفنا آفاقه الرحبة فليكن معلوماً أنّ العقل هو الأداة الوحيدة التي تمنحني قدرة استكشاف حقيقة الوحي؛ إذ إنّه ـ ودون إدراك حقيقة العقل ـ ليس بوسعي ادّعاء الإيمان! فأنا لست قدّيساً، إذ يقول القدّيسون: «نؤمن لأنّنا لا ندرك»، إنني غير قادر على الإيمان بما لا معنى له، أو ليس بوسعي إدراكه وفهمه، بل لا أعتبر الإيمان الذي لا يقوم على الفهم والمعرفة إلاّ عادةً أو استدراجاً.

مقولة عجز اللغة عن استيعاب التجارب الشهودية، وقفة نقدية

● دعنا نتساءل عن بعض الملفّات الغامضة، فقد بينتم أنّ الشهود والتجربة الدينيّة يلزمهما تنقيحٌ متقن لمعنييهما، وفي الجهة المقابلة يقف من يقول: إنّ الألفاظ ـ مهما شُذّبت وصقلت ـ عاجزةٌ عن تجلية المعاني وإنارتها، بل ربّما تتسبّب بضبابيةٍ أكبر، فما هو تعليقكم على ذلك؟

ليس الأمر كما يُدّعى؛ إذ ليس هناك مفاهيم بلا ألفاظ تظهر من خلالها وتعرف بها، هل تستطيع طرح مفهومٍ واحد مجرّد من قالبه اللفظي؟! ولنفترض أنني عشتُ تجربةً باطنيّة انكشف لي خلالها وشاهدت ملاكاً على مستوى مذهلٍ مدهشٍ من الجمالِ يتعذّرُ وصفه وتصويره، وأردّت أن أحدّث بما شاهدت وأبيّن تجربتي الباطنيّة هذه، فلا يمكنني ذلك إلاّ باقتباس مثالٍ حسيّ أكشف به عمق تجربتي الجوّانية الباطنيّة وأبعادها، وهذا معناه أنّني لا أكشف عن المعاني التي عشتها كشفاً تاماً بل الكشف ناقص، ورغم هذا فقد بيّنت ما شاهدت، وحتى لو قلت: إنني أعجز عن وصف ما رأيت، فهذا بنفسه وصفٌ له وتبيين، وأنا أفهم ما بيّنت، وذلك الجمال مهما بلغ سحراً وجاذبيّة ليس سوى ما بيّنت وأسميت.

أمّا ما يرتبط بالأحكام الجاهزة التي تُطلق من هنا وهناك على التجربة الباطنية، فلا تعدو كونها أحكاماً جزافية لا تستند إلى دليل ولا تقوم على برهان؛ إذ من أين لك استكشاف حقيقة ما أدركه في باطني؟! فكما لا علم لي بما في نفسك، كذلك أنت لا علم لك بما في نفسي، فلا تملك القول بأنّك فهمت أم لم تفهم، فالمطلوب في هذه المرحلة هو البيان، وحتى لو قلت: إنني أدركتُ ما لا يسعني وصفه فهو بيان، وإن تصورته خلاف ذلك. وهنا إن كانت لي تجربة سابقة مماثلة أيّدت كلامَك وإن لم تكن لدي مثلها قلتُ: إنّك خصب الخيال.

- **هل لي أن استعمل هذه التعابير في أكثر من مناسبة؟**

هذا يتوقّف على مصداقيّتك؛ فإن كنت صادقاً فلك ذلك بلا ريب.

- **كيف لو انكشفَ لي وشاهدت آلاف الملائكة الذين يغشى جمالهم الأبصار ولا يحيط بهم الوصف ولا يوجد أدنى فرق بينهم؟**

حتّى على هذا التقدير ليس ثمّة محذور، والكلام المتقدّم يجري هنا بعينه دون فرق، إنّك أدركت وبيّنت وأنا فهمت ما قصدت، فما تراه أنت من انتفاءِ الفرقِ بينها لا أراه أنا، بل إنني أعتقد بوجود مائزٍ بينها؛ إذ لولاه لما استطعتَ إدراك أنّها بلغت الآلاف عدداً، ولأنّك أدركت وكنت صادقاً في إدراكك فبوسعك أن تبيِّن وبوسع الآخر أن يفهم ذلك.

ثمّ إني أتساءل: هل تجربتُك أعمق من تجربة الرسول الأكرم ﷺ الذي ﴿دَنَا

فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أو أدْنَى﴾، ومع هذه المكانة الخاتميّة التي تتحسر عنها كلُّ الأوصاف فقد بيّن النبي ذلك كلّه.

إنّني لا أعرف ـ وعلى أقلّ التقادير ـ من وجهة نظر عقائديّة تجربةً أسمى أو أرفع من تجربة النبيّ ﷺ، وليس لأحد أن تسمو تجربته الباطنيّة على تجربة النبي؛ لأنّه خاتم الأنبياء والمرسلين، ورغم أنّ تجربة النبي كانت الأشدّ والأعمق بفرديتها وذاتيتها، لكن مع هذا كلّه نقلها وبيّنها، وإنّما أعدُّ نفسي مسلماً على هذا الأساس العقلاني الرصين الذي يتمتّع به الإسلام.

فإن قلت: إنّ التجربة الذاتيّة يتعسَّر بيانها، قُلت: على أيّ أساس اعتقدت وآمنت؟

إنّ النبي يترجم هذا الحدث الباطني الشخصي الصرف بعد أن يتبلور ضمن العمق العقلاني في نفسه المقدّسة، فيترجمه بلغةٍ يفهمها الجميع وبالألفاظ التي يتداولونها ليثير كوامنهم؛ إذ إنَّ حركة الإنسان التكاملية تقع من الباطن على الظاهر، إنّ الباطن الإنساني ـ وفق تعبير حافظ الشيرازي ـ «سرّ الأسرار»؛ إذ لا يطّلع عليه إلاّ الإنسان نفسه، وكما يعبّرون: «الباطن حريم سرّ القدس الملكوتي»؛ إذ هو المكان الذي لا تناله يد الغير ولا تَخاله، لكنّه يتجلّى ويظهر بالبيان، فليس لدينا تجربة ذاتيّة تستعصي على البيان، فهو يطال كلَّ شيء.

إنني أتفق في هذا الخصوص مع «فيتنغشتاين» حيث يقول: «إنني لا أؤمن باللغة الحصريّة؛ لأنّه لا وجود لما يستعصي على البيان»، ولا أستثني حتى العلم الحضوري؛ إذ هو الآخر يشرق بالبيان، يقول هايدغر: «اللغة منزل الوجود»، وهي جملةٌ بمنتهى العمق والدقة، وهذا يعني امتناع ما يستعصي بيانه، إنّ العلم الحضوري ينقلب حصولياً بمجرّد الحديث عنه.

ولا عليك بلغتي أو لغة النوع الإنساني برمّته؛ إذ ربما ليس بوسعي توضيح أبسط القضايا في الوقت الذي يتمكّن نبي أو شاعر من تناول أدقّ الخفايا وأعمق الأسرار، نعم، «اللغة منزل الحقّ تعالى»، فلولاها لما عرفنا معنى الله ولما ظهر له معنى، فالحقّ تعالى يتجلّى بصفاته كافّة عبر الكلام.

إنّنا نعتقد أنّ الحقّ سبحانه تجلّى في القرآن الكريم بتمام سُبُحات ذاته

القدسيّة الجلالية والجمالية، وهذا ما يحفظ للقرآن الكريم تلك المكانة الشامخة والمنزلة العالية المتمثلة بتمامية الإحاطة وجامعية الوصف والتبيين.

• ذكرتَ في لقاء سابق: إنّ لي علماً حضورياً بنفسي، لكنّني أسهم إسهاماً ذاتياً في تكوين معنىً لها، فما الذي تعنيه بذلك؟ وهل هو في عرض العلم الحضوري؟

أبداً، ليس هذا في عرض العلم الحضوري بقدر ما هو إشارة إلى انبثاق الحصول من صميم الحضور، فأنا أساوي حضوري، لا أنّ لي حضوراً! إذ ذلك تسامحٌ في التعبير أن تقول: أنا لي حضور!! أو هلِ الحضور مما يُملك ويُحاز؟! ولو كان كذلك فمن أنا حتى أملك حضوراً؟ فهل أنا الغائب الذي يملك الحضور؟ ثم إنّ هذا الحضور ليس عبثيّاً، بل يتمتّع بظهور؛ إذ ليس لدينا حضور بلا ظهور، فإذا كان الحضور حضوراً حقيقياً فلابدّ له من ظهور، وظهوري هو صيرورتي المعنائيّة، إنني أمنح نفسي معنىً فيتجلّى لي فكرٌ فينبثق من هذا الفكرِ نداء: من أنا؟ فأجيب: إنّني أنا، تماماً كما جاء في كلام الله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾.

ويقف الفلاسفة التحليليّون على الجهة الأخرى، ليزعموا أنّ هذه الجملة: «إنّني أنا» خلوٌ من المعنى، رغم أنّها تتضح إيحائيّةً ودلالة، وهذا التعبير موجود في القرآن والتوراة والإنجيل.

إنّ الحضور الحقيقي لابدُّ له من إبراز حضوره، وإلاّ فهو محضُ غياب، وعندما يبرِز الحضور ذاتَه ينقلب ـ قهراً ـ إلى حصول عقلي، فتظهر المعاني، ثم يشرِق عالم المفاهيم.

فهم الذات من خلال الآخر

• سبق أن صرّحت بأنّك تدرك نفسك في مرآة الآخر، فهل لك أن توضح لنا رأيك في دور الآخر وحجم تأثيره؟

عندما أقول: أنا هو أنا، فلا ألبث حتى يغشاني الآخر، بل يَحول بيني وبين ذاتي، فألتفت إليه، إذاً لدينا هنا قضيّة مؤلّفة من موضوع ومحمول، كلمتان فقط لا غير، يقول بارمنيدس: «وجود»، ولم يقل: «الوجود موجود»، وهذا يعني أنه تصوّر فقط ولم يصدّق، وهو كلام في غاية العمق والجاذبيّة، لكنني عندما أقول: «أنا هو أنا»،

فهذا تأسيس للكثرة، يوحي بأنّني أتوهّم أولاً أنّ ذاتي غير ذاتي، ومن ثمّ أستيقن أنّني أنا.

ومن دون هذا التوهم يتعذّر القول: إنني أنا؛ إذ تبدو العبارة بلا معنى، فسلفاً توهّم الغير ثم قل: إنني أنا، من هنا تنبعث الكثرة؛ لأن الآخر يعني الكثرة! وأفق هذا الغير واسعٌ لاحَدّي، وهنا ندرك أنَّ الكثرة انبثقت من صميم الوحدة، إنّ الحضور يتجلّى لذاته أولاً وبالذات ثمّ ومن خلال تجلّيه لذاته يرتدي نسيجَ الثنائية ليلج نطاق الحصول، ثمَّ تناله الأفهام فتدركه.

وممّا نقطع به أنّ الله تعالى عرّف نفسه لنفسه أولاً وبالذات، ومن المغلوط القول: إنّ الله تعالى عرَّف نفسه لنا! فمن نحن حتى يعرّف الله تعالى نفسَه لنا؟ بل أظهر ذاته لذاته؛ فظهر لنا؛ فعرفناه.

وللعطّار في «رسالة المصاب» لفتة رائعة؛ حيث يتساءل: هل مبدأ الخطّ الممتدّ بين الله والإنسان هو الإنسان أم الله تعالى؟ ثمّ يقول مجيباً: «الخطّ يمتدّ من الله وإلى الله»، دون أن يوضح في امتداده من الله إلى الإنسان أو بالعكس! وإذا أجزتم لي سلّطت الأضواء على هذه القضيّة، فلا يمكن أن يمتدّ الخطّ من الإنسان إلى الله تعالى مع بقاء الإنيّة والالتفات إلى الذات، ولا يمكن أن يمتدّ من الله إلى الإنسان؛ إذ لابدّ من ثبوتي المنفصل حتى يتحرّك الحقّ تعالى نحوي، ومعه يثبت ـ وبشكل قهري ـ المقابل والندّ لله تعالى! أو هل للحقّ تعالى مقابلٌ في عالم الوجود؟! فلا يبقى إلاّ الامتداد من الله وإليه، وهذا ما يُثبت لنا أن المعرفة الحقيقيّة تكمن في وحدة الوجود وبساطته. ثم إنّ الكثير يعتبر أنّ الطريق منه إلى الله! لكنّ العطار يَعُدُّ ذلك جهلاً.

منتهى المعرفة ووحدة الوجود

● أليس يعمل هذا اللّون من الرؤية على بث اليأس والشعور بالعجز؛ فيجعل طريق معرفة الله تعالى ضمن دائرة المستحيل؟

ليس بوسعي إخفاء الحقيقة والواقع بسبب استيحاش الناس أو عدم رضاهم، وسوف أوضح لك رأيي النهائي فيما يرتبط بهذا الأمر، وإن كنت أعلم أنّ ما أقوله يفتقر إلى السلوك العملي والتجربة الميدانية، إنّ المعرفة ـ ومهما تعدّدت اتجاهاتها ـ

سترسو في نهاية المطاف عند مرفأ وحدة الوجود، ولقد أصاب العرفاء حين اعتبروا مسألة إدراك وحدة الوجود ليست شرعةً لكلّ وارد، هذا فضلاً عن بلوغها بالسلوك العملي، فهنا تتفاقم الصعوبة، ولأنّ سلوك هذا الطريق وَقفٌ على الأولياء العظام فليس لأحد اقتحامه، فلكي ندرك وحدة الوجود يلزمنا إحداث انقلابٍ نوعي في طريقة تفكيرنا، وكذلك لابدّ من أن نتسلّح بالدقة المتناهية والرياضة الفكرية العالية.

وهنا أقول: إنّك تريد أن تلبث البشرية في أطرِ إنيَّتِها، لكنني ـ على خلاف ذلك ـ أدرك أنّ الإقامة في أنفاق الإن والأنانيّة لا تمكّننا من إدراك المعرفة الحقيقيّة المتمثلة بوحدة الوجود، فالإنسان يرى نفسه محور الكلام، ولكي نفهم وحدة الوجود يتعيّن علينا أن نتساءل: هل يُمثل وجودنا محور هذا العالم ونقطة ارتكازه؟

أعود لأقول: إنّ فهم حقيقة وحدة الوجود يستعصي على الكثيرين، ويكمن سرّ ذلك في عدم قابليّة الألفاظ على تبيين المعاني البسيطة الصرفة بياناً ينقطع معه السؤال بلمَ؟ إذ هناك بون شاسع بين أن تبيِّن وبين أن تبيّن بطريقةٍ تقطع بها الطريقَ أمام الاحتمالات كافّة، وهنا عندما نريد أن نجلي حقيقةَ وحدة الوجود وبساطته فإنّ أوّل ما يعترض طريقنا أنّنا بمجرّد أن نحاول توضيحها بواسطة قوالب الألفاظ تتبعث الكثرة؛ لأنّ الكلام يساوي الكثرة، فليس بوسعي بالكلام إلاّ أن أقودَك إلى وحدة الوجود، وأدعوك إلى سلوك طريقها.

● **لنعد الآن إلى الحضور، فقد أوضحتم أنّ المعنى يتبلور بظهور الحضور وتجسُّدِهِ، وأنّ كل ما له معنى فهو عقلاني، هنا نسأل: ماذا تقصدون بكلّ ما له معنى؟ هل كلّ ما يتمتّع بوجودٍ في هذا العالم، أم كلّ ما هو ثابت ومتحقّق في دائرة الوجود الإنساني؟**

إنّ دائرة الوجود الإنساني دائرة واسعة لا تغادر مفردةً من مفردات قاموس الوجود العام، بل تختزل المشهد الوجودي برمّته في أقطارها، بل إنّ عالميّة هذا العالم لا تتحقق إلاّ بالإنسان، فهو قلبُ العالم النابض الكبير، وأرى أنّ كلّ شيء في هذا العالم له معنى، حتّى الحجر والمدر، وهذا ما يحكم به العقل نفسه، وكذلك ما

يدركه عقلي حتى وإن امتنع فهمُه على الحجر، فعقلي يحكم أنّ كلّ شيء هو ذاتُه، إذاً فكلّ شيء في هذا العالم عقلانيّ وذو معنى.

● تعلمون أنّ محاولة ترسيم حدود العقل في الفلسفة الغربيّة بدأت على يد الفيلسوف كانط، كما آلت الفلسفة الحديثة في نهاية المطاف إلى إقصاء العقل، هل العقل الذي تتحدّثون عنه غير العقل الذي تتحدّث عنه الفلسفة الغربيّة؟ فبعض من يستمع محاضراتكم الحماسيّة في الدفاع عن الاتجاه العقلي وذبّكم عنه يعلّق بأنكم ربّما لم تُحكموا قراءة فلسفة عصر ما بعد كانط ولم تسبروا أغوارها، فما هو تعليقكم على ذلك؟

ينبغي أن نلتفت إلى وجود أكثر من تجلّ للعقل، كالعقل الرياضي، والعقل العلمي، والعقل الاقتصادي، والعقل السياسي و.. فالمدارس الفكرية المتعدّدة تفهم العقل بقراءاتٍ مختلفة، بل يمكننا الادعاء أنّ كلّ واحدٍ من الناس يُمثل عقلاً مستقلاً، وعندما يتحدّث عن العقل فإنّما يتحدّث عن عقله الخاص؛ فتتعدّد العقول.

ومهما كان النشاط الذي يتمتّع به العقل، فهو أشرف من تجلّياته ونشاطاته كلّها، والإنسان يسمو ويتعالى تبعاً للعقل، إنّه لا يسعني عندما أطالع عقليّة برتراند راسل إلاّ أن أقابلها بالمدح والثناء، غير أنّني في اللحظة عينها أشعر أنّها أمست معنىً باهتاً، عندما يعتريني الذهول والحيرة قبال عقليّة أبي يزيد البسطامي أو عين القضاة الهمداني، ثمّ أغادر عالمهما باحثاً عن عالمٍ أرحب وأسمى وهكذا.

هذه العقليّة المتسامية هي التي أتحدّث عنها وأدافع باستمرار، وبعد هذا العرض أرى أنّ ما يُثار حول عدم اطلاعي على مرحلة ما بعد كانط لم يعد جوهرياً، وأنا أوفّر عليهم القول بدعوتهم إلى قراءة عصر ما قبل كانط الفلسفي، وأعدهم بأنّني سأطلع على الفلسفة ما بعد الكانطيّة، لكنّي أجزم بأنهم لم يقرؤوا عصر ما قبل الكانطية، ليقرؤوا الحسين بن منصور الحلاج؛ فهو في ذروة العقلانيّة، وقد دوّنت هذا الأمر في المجلّد الثاني من كتابي: «دفتر عشق وآية حق»، وأشرت إلى أنّ الأزمة والإشكالية التي تخيّم على العقليّة الكانطيّة هي التسليم الأعمى بمعطياتها.

إنّ هذا اللّون من الاستلاب الفكري ـ سواء أمام العقليّة الكانطيّة أو ما يطرحه علماء الشريعة في عالمنا ـ هو سرّ انحطاطنا ودوراننا في الأنفاق المظلمة.

أزمة الانحطاط عند جواد طباطبائي

• يتبنّى السيّد جواد الطباطبائي نظريّة الانحطاط أو التخلّف في إيران، ويرى أنَّ الانحطاط ظهر ـ بادئ الأمر ـ على هيئة تسطّح سرى في المفصلية الفكرية، مما أدّى إلى ظهور داء الجمود الفكري «امتناع الفكر» الذي هيمن بدوره على الواقع العملي، ويرى أنّ سبيل الحلّ يكمن في العودة إلى العقلانيّة، معتقداً بلابدّية تكرار المشهد الغربي، ووفق هذه القراءة يلزمنا مطالعة مكوّنات الفكر الغربي الجديد، فهل بمقدور العقل الذي تنظّرون له أن ينتشلنا من تداعيات أزمة التحجّر الفكري هذه؟

من نافلة القول أن الأستاذ السيّد جواد الطباطبائي من زملائي المقرّبين الذين أكنّ له احتراماً كبيراً، وهو إنسان بمنتهى الصدق والشفافية، وما يتبنّاه من رؤى حول التراجع الأيديولوجي أو «الانحطاط الثقافي» لا يمكن إنكاره بشكلٍ من الأشكال، إني أتفق معه حول ما يراه من ضرورة تكرار التجربة الغربيّة، إلاّ أنّني أرى أنّنا إذا ما أردنا أن نعيش هذه التجربة فلابدّ أن تشكّل مكوّناتنا العقليّة صمّام أمان، وتعبّر عن الأفُق المعياري الذي تنطلق تجربتنا هذه ضمن إطاره، وإلاّ تحوّلت هذه التجربة إلى تجربة حرفيّة للواقع الغربي وتكريس للاستسلام والاستلاب أمام تحوّلاته.

وما نعنيه باستثمار مكوّناتنا وآرائنا العقلية في إعادة تطبيق التجربة هو توجيه هذه الآليات وجهةً نقدية استقصائية، تحاول أن تساهم في تخطّي بعض العقبات الكأداء التي أربكت حركة قطار الحضارة الغربية المتسارع وألقت بالضبابية على وجهته وأهدافه.

إنني لا أرى الغرب الحديث سعيداً آمناً، نعم، هو متقدّم ومتحضّر تقنياً لكنّه غير سعيد، ثم إنّني أتساءل: ما هي عناصر منظومتي الفلسفيّة؟

في هذا المستوى من التأمّل والاستفهام تتوحّد لديّ فلسفة ابن سينا مع فلسفة الحلاج، وأدرك أنّ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة يُختزل في ترنيمة: «أنا الحق» الحلاّجية، وأنّ حقيقة بساطة الوجود أو رائعة وحدة الوجود هي قلب الفلسفة الإسلاميّة النابض وعمودها الفقري.

يقول عميد الإشراقيين ـ لأنّه مبتكر برهان الصدّيقين ـ : إننا إذا تأمّلنا الوجود

نكتشف عدم حاجتنا إلى أيّ شيء آخر لإثبات وجود الله تعالى، فكيف لا تعيش وحدة الوجود في أعماق ابن سينا؟! لم يكن ابن سينا فيلسوفاً مشّاءً بالمعنى الأرسطي للكلمة! ليس هناك في العالم الإسلامي فيلسوف مشائي إلا ابن رشد، لقد مَدَّ ابن سينا في «الإشارات» أواصرَ التواصلِ بين الفلسفة والعرفان، وكذلك السهروردي فهو من أئمّة وحدة الوجود [لكنّه يطلق على الوجود تسمية: النور].

وحتى صدر المتألّهين الشيرازي الذي يؤكّد في كلماته على الوحدة التشكيكية، إذ إنّ نظرةً ثاقبة لنظرياته المعرفية تقودنا إلى اكتشاف تبنّيه للوحدة الشخصيّة للوجود، لقد اختزلتُ ـ وبناءً على هذا الواقع ـ التاريخ الإسلامي بأغرودة: «أنا الحق» الحلاّجيّة.

وممّا ينبغي أن نروّض أنفسنا وعقولنا على قبوله أنّ الفلسفة الإسلاميّة الخالية من وحدة الوجود لا تمثل إلاّ فلسفةً تقليدية احترازيّة هابطة، وهذه هي النقطة التي أشرت لها تلويحاً وطرقتها في كتابي «دفتر عقل وآية عشق»، إنّ الفلسفة الإسلاميّة فلسفةٌ عرفانية الذّات، لكنّها ـ وكما تعلم ـ عانت مع الاتجاه العقلاني برمّته من الإقصاء والتغييب، كما عانى رموزُها التجاهل وكيل التّهم الرخيصة كالزندقة والتضليل، إذ كانت الهيمنةُ والذيوع للفكر اللاشعوريّ، وإنّي لأرى علّة الانحطاط والتراجع تكمن في عدم النهوض بواقع العلوم العقليّة وعدم التواصل معها.

لقد كان سعيي طيلة هذه السنين مركّزاً على تظهير واستجلاء النقاط التي تحوّلت إلى عللٍ تبريرية لكلّ من يحاول أن يصطاد بالماء العكر وينال وينتقص من الاتجاه العقلاني في المعرفة، إنني أعتبر حتى العرفاء في العالم الإسلامي عقلانيين، وأعتقد أنّ أكثرهم اختطّ له خطاً بعيداً عن اللاشعوريّة، فلا يمكن للعرفان أن يكون حبيس أنفاقِ ضيقِ الفكر اللاشعوري.

* * *

نظرية حقّ الطاعة عند الشهيد الصدر
قراءة تاريخية نقدية

أ. إسماعيل دارابكلائي (*)

ترجمة: أحمد أبو زيد

تمهيد

تفرّد الشهيد محمد باقر الصدر من بين العلماء والمحقّقين في رفضه لنظريّة «قبح العقاب بلا بيان» وتبنّيه نظريّة «حقّ الطاعة»، معتمداً في نفيه كونَ الأولى «عقليّة» على عدم حكم العقل بقبح العقاب مع عدم البيان، ولإثبات نظريّته الخاصة، ذكر دليلين:

الدليل الأوّل: عدمُ تمسّك القدماء بـ«قبح العقاب بلا بيان»:

الدليل الأوّل كان عدم تمسّك الكثير من الفقهاء ـ خاصةً القدماء منهم ـ بهذه القاعدة، إذ لو كانت كذلك لأدركوها واستندوا إليها، وحيث إنّ أحداً لم يتمسّك بها منذ زمن الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) حتى زمن الشيخ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، فهذا يعني أنّها ليست عقليّة [1].

من هنا، يتضّح أنّ «قبح العقاب» ليست قاعدةً عقليّة كليّة، وهذا يعني الحؤولة دون إمكان توظيفها في جملةٍ من العلوم، من قبيل «الفقه» و«الأصول» و«الكلام» و«التفسير».

ويمكن المناقشة في هذا الدليل من وجوه:

(*) باحث من الحوزة العلمية.

الوجه الأوّل: إنّ عدم إدراك بعضٍ من الفقهاء المتقدّمين لهذه القاعدة وعدم تمسّكهم بها وعدم طرحهم لها لا يمكن أن يكون ـ في نفسه ـ دليلاً على عدم كونها «عقليّة»؛ وذلك لإمكان نجومه عن أسباب عديدة، وعدم إدراك القاعدة العقليّة لا يعني على الإطلاق عدم كونها عقليّةً.

الوجه الثاني: إنّ البحث التاريخي يدلّل على تعرّض القدماء لهذه القاعدة، لكن بتعابير مختلفة كما عند الطوسي في تفسيره حيث قال: «فإنّه لا يحسن من الله تعالى مع ذلك أن يعاقب أحداً إلا بعد أن يعرّفه ما هو لطف له ومصلحة لتزاح علّته..»[٢]، ومن الواضح أنّ مراد الشيخ الطوسي من قوله «لا يحسن» «عدم الحسن العقلي»، بمعنى حكم العقل بعدم صحّة معاقبة الله تعالى العبدَ دون حجّة وبيان.

الوجه الثالث: إنّنا نعتقد أنّ عدم طرح قاعدة «قبح العقاب» بشكل واضح ومباشر من قبل متقدّمي الفقهاء لا يرجع إلى عدم إدراكهم لها، بل إلى غناهم عنها، بعد أن كان سبيلهم إلى إثبات البراءة والإباحة العقليّة تمسّكهم بقاعدة «قبح التكليف بلا بيان»، حيث كانت مستندهم في الذهاب إلى البراءة لا «قبح العقاب»، يقول السيّد المرتضى في مقام الاستدلال على البراءة: «وقد كنّا اعتمدنا من بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة على أنّ التكليف بلا أمارة مميّزة متقدّمة قبيحٌ، وإنْ عَلِمَ المكلِّف أنّ المكلَّف تتّفق الإصابة منه، وضربنا لذلك المثل بمن كلّف غيره أن يخبره بما في البيت من غير أمارة..»[٣].

وفي مقام الاستدلال على البراءة العقليّة، تمسّك بعضٌ آخر أيضاً بهذه القاعدة ـ أعني «قبح التكليف بلا بيان» ـ، أو بقاعدة «قبح التكليف بما لا يطاق»، أو بقاعدة «عدم الدليل دليلٌ على العدم» وأمثال ذلك، ولمّا كان الغرض من إجراء البراءة نفي التكليف والمسؤوليّة والعقاب عن المكلّف، كان من الطبيعيّ تمسّكهم بالأدلّة المتقدّمة لا «قبح العقاب»؛ لأن مفاد «قبح التكليف بلا بيان» مثلاً نفي التكليف عن المكلّف، وهو مقتضى أصل البراءة.

إنّ نفي «العقاب» وإن كان لازماً لنفي «التكليف»، إلا أنّهم وجدوا أنفسهم في غنىً عن التمسّك بقبح العقاب بلا بيان من أجل إثبات براءة الذمّة من التكليف؛ وذلك

لانتفاء العقاب تلقائيّاً لدى إجراء «قبح التكليف بلا بيان» بعد أن كانت قاعدة قبح العقاب من لوازم قاعدة قبح التكليف التي لا تنفكّ عنها، وعليه، فعدم تصريح القدماء بقاعدة «قبح العقاب» لا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يكون دليلاً على عدم حكم العقل بقبح العقاب.

الوجه الرابع: لو سلّمنا عدم استناد القدماء إلى «قبح العقاب بلا بيان» في مقام إثبات البراءة، إلا أنّهم ـ على أيّة حال ـ ملتزمون بإثبات البراءة والإباحة في مورد الشكّ في أصل التكليف، ودليلهم على ذلك إمّا «قبح التكليف بلا بيان» وإمّا «عدم الدليل دليلٌ على العدم» وإما «قبح التكليف بما لا يطاق» أو غير ذلك من أدلّة البراءة. فكيف يخالف الشهيد الصدر الفقهاءَ قاطبة، من السلف حتى المعاصرين، ذاهباً إلى الاحتياط في الشبهات البدويّة(٤).

والسؤال المثار هو أنّه كيف يدّعي حكمَ العقل بذلك مع أنّ أحداً من فقهاء السلف لم يحكم به؟ فإنّ ما أثاره على مسلك «قبح العقاب بلا بيان» يجري بعينه هنا؛ إذ لو كان الاحتياط في الشبهات البدويّة حكماً عقليّاً لحكم به فقهاء السلف، ولو كان الصدر يركن إلى أفكار المتقدّمين ومتبنّياتهم، فلماذا خالفهم في هذا المورد وحكَمَ بالاحتياط؟ والحال أنّ جملةً من الفقهاء مثل الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي والسيّد المرتضى وعشرات الفقهاء الآخرين ـ من الماضين حتى المعاصرين ـ قد حكموا بالبراءة في مورد الشبهات البدويّة، حتى أنّ الشيخ يوسف البحراني على الرغم من كونه أخباريّاً، قال بهذا الصدد: «إنّ البراءة الأصليّة على قسمين: أحدهما أنّها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجوديّ إلى أن يثبت دليله، بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يثبت دليله، وهذا القسم ممّا لا خلاف ولا إشكال في صحّة الاستدلال به والعمل عليه؛ إذ لم يذهب أحد إلى أنّ الأصل الوجوب..»(٥).

هذا لو بنى الصدر على الاعتماد على آراء المتقدّمين وفتاواهم، أما لو لم يكن بناؤه على ذلك، فكيف يصحّ تمسّكه بعدم التفات المتقدّمين إلى هذه القاعدة للقول بعدم كونها «عقليّة»؟!

وعلى أيّة حال، فقد حكم الفقهاء قاطبةً ـ من السلف حتى المعاصرين ـ بنفي

التكليف وتمام آثاره حال فقدان النصّ والدليل ـ أي حال «اللابيان» ـ وأفتوا على وفق البراءة والإباحة العقليّة، ولم يحكموا بالاحتياط إلا إذا تمّت الحجّة على وجود التكليف المحتمل، أمّا في موارد الشبهات البدويّة فقد حكموا بالبراءة، ولم يذهبوا إلى منجزيّة الاحتمال، كما تفيده كلمات المفيد، والمحقق[٦].

أمّا الفاضل التوني، فقد نسب القول بالقاعدة إلى المعتزلة، فضلاً عن جملة فقهاء الشيعة[٧].

ومن مجموع هذه الكلمات وغيرها، يظهر أنّ أكثر الفقهاء ـ إن لم نقل كلّهم ـ لم يقولوا بتنجيز الاحتمال للتكليف حال فقدان الحجّة والبيان، من هنا قالوا بإجراء البراءة العقليّة في الشبهات البدويّة.

الوجه الخامس: لو فرضنا ـ بناءً على رأي الصدر ـ عدم جريان البراءة العقليّة في الأحكام الشرعية لتعارض قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» مع أصل «حقّ الطاعة» لاقتضائه الاحتياط في موارد احتمال التكليف والشبهات البدويّة، لكن مع ذلك، هل يصلح هذا ليكون دليلاً على نفي إدراك العقل للقاعدة نفياً كلّياً؟ وهل يكفي هذا المقدار لنفي أساسها؟ ولو فرضنا عدم جريانها نتيجة معارضة «حقّ الطاعة» لها، فيكف يمكن أن يكون هذا دليلاً على عدم جريانها عند الموالي العرفيّين والأجهزة التقنينيّة البشريّة؟ ففي هذه الموارد ليس هناك حقّ طاعة كي يعارض القاعدة ويسقطها عن الحجيّة، من هنا، نجد أنّ عرف الناس والموالي العرفيّين والروابط الاجتماعيّة قائمة على الاستناد إلى هذه القاعدة لرفع العقوبة ونفي التكليف، وهذا ما يقرّره الشيخ الأنصاري في مقام الاستدلال على القاعدة[٨].

الوجه السادس: إنّ وقوع التعارض بين القاعدة و«حقّ الطاعة» ـ على ما يقرّره الشهيد الصدر ـ يعتبر في حدّ نفسه اعترافاً ضمنيّاً بجريان القاعدة لولا تعارضها مع أصلٍ آخر، وسقوط قاعدةٍ بعد المعارضة لا يمكن أن يكون دليلاً على عدم ثبوتها، بل على العكس من ذلك فإنّه دليلٌ على ثبوتها ضمن دائرة محدودة؛ لأن التعارض فالتساقط فرع الثبوت.

الوجه السابع: تفيد بعض الآيات القرآنية أنّ القاعدة أصل عقلائي رائج حتى

بين الأمم السالفة، وأنّها كانت مستنداً في أيدي الناس في مقام احتجاجهم، وهنا نشير إلى بعض هذه الآيات، منها: ١ ـ ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾ (طه: ١٣٤)، ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٩)، ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِأَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥).

ومن خلال هذه الآيات وآيات وروايات أخرى مشابهة، نجد أنّ الناس كانوا يحتجّون على عدم عملهم ـ ومن ثمّ على عدم استحقاق العقاب ـ بعدم وجود بيان على التكليف وعدم تماميّة الحجّة، وهذه الاحتجاجات تعدّ إشارةً إلى حكم العقل بالقاعدة، وأنّهم كانوا يدركونها، وإلا فما معنى أن يعتبر الله تعالى «عدم البيان» حجّةً «للناس» «على الله»؟ فإنّ هذا الأمر لا يستقيم إلا أن تكون هذه الحجّة حجّةً «عقليّة» لا «تعبديّة شرعيّة».

إلى هنا، نكون قد فرغنا عن مناقشة الدليل الأوّل الذي أقامه الشهيد الصدر على عدم كون القاعدة عقليّةً، والنتيجة التي وصلنا إليها هي أنّ هذه القاعدة قاعدةٌ عقليّة يحكم بها العقل بغضّ النظر عن الأحكام والأدلّة والتعبّد الشرعي.

الدليل الثاني: اختلاف الفقهاء حول دائرة جريان القاعدة:

ذكر الصدر أنّ الاختلاف الحاصل بين الفقهاء حول سعة جريان القاعدة المذكورة وضيقها دليل على عدم بداهتها؛ ففريق منهم لم يُجرها في الشبهات المفهوميّة، وهو ما لم يرتضه فريقٌ آخر، وبعضهم لم يجرها في الشبهات الموضوعيّة، وذلك خلافاً لبعضٍ آخر، وهذا الاختلاف الحاصل بينهم كافٍ للتدليل على أنّ هذه القاعدة ليست من الأمور الفطريّة والمسلّمة[٩].

وفي اعتقادنا، لا يمكن أن يكون الاختلاف في تحديد سعة أو ضيق قاعدةٍ ما دليلاً على عدم صحّتها؛ إذ من الممكن أن يكون لكلّ قاعدة ـ إلى جانب المصاديق القطعيّة الواقعة ضمنها ـ مصاديق مشكوكة تقع محلاً للبحث ومدى شمول تلك القاعدة لها، ومثال ذلك الشكّ الحاصل في حُسن شيء أو قبحه فيما لو كان هذا

الشكّ ناشئاً من الشكّ في كون الفعل من مصاديق العدل كي يكون حَسَناً أو من مصاديق الظلم كي يكون قبيحاً، فهل يمكن الالتزام في هذه الحالة بأنّ الشكّ في هذا المصداق الخاص موجبٌ للشكّ والترديد في أصل حسن العدل وقبح الظلم؟ أم أنّ حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم قائمٌ على كلّ حال لا يسري إليه الشكّ؟ إذاً فوقوع المصداق محلّ البحث في مدى شمول قاعدةٍ ما له لا يوجب سراية الشكّ إلى أصل تلك القاعدة الكليّة.

وعليه، فبحث الفقهاء في نطاق القاعدة من هذا القبيل؛ فهم قد سلّموا بأصلها وكبراها الكليّة، ووقفوا على مصاديقها القطعيّة والواضحة حيث يحكم العقل بقبح العقاب بشكل قطعي، وذلك من قبيل حكم العقل بقبح العقاب على تكليفٍ أو قانون لم يصدر التكليف به أو تشريعه من قبل الشارع المقدّس أو أيّ مشرّع آخر، إذ مع عدم وجود التكليف والتشريع لا يصدق «التخلّف» عن أدائه كي تصحّ المؤاخذة عليه، ففي هذا المورد يحكم العقل بشكل قطعيّ بقبح العقاب لوضوح صدق عنوان «اللابيان»، من هنا فرغ الفقهاء عن أصل القاعدة، وتلقّاها طرفا النزاع بالقبول.

يقول المحقّق العراقي: «لنا على ذلك حكم العقل بقبح العقاب من دون حجّة وبيان وهذه قاعدة مسلّمة عند العدليّة ولا شبهة لأحد فيها..»[١٠]، ويقول الشيخ عبدالكريم الحائري: «هذه القاعدة ممّا تطابق عليها العقلاء على اختلاف مللهم ومذاهبهم وتباين أذواقهم ومستوياتهم وتشعّب أزمانهم وبيئاتهم»[١١].

إنّ هذه الكلمات تحكي عن إدراك عقلائي للقاعدة مسلّم به عند الجميع، أمّا ما يقع لديهم محلاً للبحث فهو المراد من «البيان» المذكور فيها: هل هو البيان الواقعي للتكليف حتى مع عدم وصوله إلى المكلّف أم هو البيان الواصل إليه؟ وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجراها، وهل أنّها تجري في «الشبهات التكليفيّة» فقط أم تجري في «الشبهات الموضوعيّة» أيضاً؟ وهذه الموارد من البحث لا توجب التشكيك في أصل إدراك العقل لها، والقول بأنّ «كلّ هذه التشكيكات توحي بأنّ القاعدة ليست فطريةً ومسلّمة»[١٢]، وتقع هذه النزاعات والأبحاث في أكثر - إن لم نقل جميع - القواعد العقليّة وغير العقليّة، الأصوليّة وغير الأصوليّة.

ومن مجموع ما تقدّم اتّضح أنّ القاعدةَ عقليّةٌ يدركها عقل الإنسان مهما كان مذهبه ومشربه، فهو العقل يحكم بقبح عقاب المكلّف غير المقصّر في تحصيل التكليف على تخلّفه عن أداء تكليفٍ لم تقم لديه حجّة أو بيانٌ عليه من قبل الشارع المقدّس أو أيّ مشرّع آخر، وعدم قيام الحجّة على قانون ما يعتبر حجّةً في أيدي الناس يحتجّون بها في المحاكم القضائيّة كافّة بلا أدنى إشكال، أما البحث في حدود هذه القاعدة فأمر آخر نتركه لفرصةٍ أخرى.

قاعدة «حقّ الطاعة» من مدركات العقل العملي

يقول الشهيد الصدر: «أمّا الوجه الثاني، فهو قياسٌ لحقّ الطاعة الثابت للمولى سبحانه وتعالى على حقّ الطاعة الثابت للأمر العقلائيّ، وهو قياس بلا موجب؛ لأن حقّ الطاعة للأمر العقلائيّ مجعولٌ لا محالة من قبل العقلاء، أو أمر أعلى، فيكون محدّداً ـ سعةً وضيقاً ـ تبعاً لجعله، وهو عادةً يجعل في حدود التكاليف المقطوعة، وأمّا حقّ الطاعة للمولى سبحانه فهو حقّ ذاتيّ تكوينيّ غير مجعول، ولا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحقّ المجعول ضيق دائرة هذا الحقّ الذاتيّ، كما هو واضح، فالمعوّل في تحديد دائرة هذا الحقّ على وجدان العقل العملي، وهو يقتضي التعميم»[١٣]، ويقول: «ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنّ المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختصّ بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً، وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة، فكما أنّ أصل حقّ الطاعة للمنعِم والخالق مدرك أوّليّ للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعةً وضيقاً، وعليه فالقاعدة العملية الأوّلية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجادّ في ترك التحفّظ..»[١٤].

ويمكن المناقشة في كلامه من وجوه:

الوجه الأوّل: لا شكّ أنّ للمولى الحقيقي ـ الله تعالى ـ حقّ الطاعة على عبيده، وهو من الحقوق الثابتة له تعالى، نعم، وقع الكلام في منشأ هذا الحقّ، حيث يُرجعه المتكلمون عادةً إلى «شكر المنعم»، إلا أنّنا نرى أنّ ملاكي: المالكيّة والربوبيّة، هما

أساس الحقوق جميعاً، وإليهما يرجع حقّ الطاعة، ومعنى ذلك أنّ الله تعالى لمّا كان مالك وربَّ الموجودات جميعها ـ ومنها الإنسان ـ فإنّ مالكيّته وربوبيّته التكوينيّة تقتضي تسليم الجميع له في الأمور التشريعيّة.

وبناءً عليه، فالكلام في أنّ لله تعالى حقَّ الطاعة تكويناً وتشريعاً على عباده خارجٌ عن محلّ البحث، وما يقع محلاً له هو مدى شمول هذا الحقّ للموارد التي لا تكليف فيها للمولى، ثمّ الموارد التي ليس للمكلّف فيها حجّةٌ على التكليف، وهل أنّ حقّ الطاعة يشملها بحيث تكون المخالفة موجبةً لاستحقاق العقاب؟ وهذا في حقيقة الأمر أوّل الكلام؛ لأن حقّ الطاعة فرعُ وجود تكليف واجب الطاعة، إذ لو لم يكن هناك تكليف، فما هو الذي يُطلب من العباد طاعته؟ وعليه فإنّ انتفاء حقّ الطاعة حال عدم وجود التكليف يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأن موضوع الطاعة هو وجود التكليف والإرادة التشريعيّة للمولى، وحيث لا وجود لهما، فلا وجود لحقّ الطاعة.

إضافةً إلى ذلك، لو أصدر المولى تكليفه وتعلّقت إرادته التشريعيّة بالفعل أو الترك، فلا مناص أمام المكلّف ـ لدى عزمه على امتثال التكليف ـ من التفاته إلى الإرادة التشريعيّة ونوعها، بغية معرفة متعلّقها وامتثاله، أمّا لو بقي ـ على الرغم من فحصه الشديد ـ جاهلاً بهذا الإرادة، فهل يبقى مجالٌ للحديث عن حقّ الطاعة؟ إنّ هذا الحقّ لا يمكن أن ينجّز تكليفاً غير منجّز؛ لأن موضوعه هو التكليف المنجّز، ومع عدم تنجّزه فلا موضوع لحقّ الطاعة، ومن المعلوم أنّ الحكم لا يُثبت موضوعه، وإنّما يحمل عليه بعد إحرازه عن طريق العلم أو أيّ طريق عقلائي معتبر آخر، ثمّ بعد ذلك يأتي الحديث عن العقاب على مخالفته.

الوجه الثاني: عندما نرجع إلى العلاقات القائمة بين الموالي والعبيد العرفيّين والعقلائيّين، نجد أنّ حقّ الطاعة مشروط بوصول التكليف من المولى إلى العبد، وهم يرون أنّ العقاب على تكليفٍ لم يصدر بعدُ من المولى أو صدر ولم يصل، عملٌ قبيح، وهو ما لا يخالف فيه أحدٌ حتى الشهيد الصدر نفسه[١٥]، نعم يبقى إشكاله على قياس مولويّة المولى الحقيقي وحقّ طاعته على مولويّة الموالي العرفيّين؛ لأن مولويّة المولى الحقيقي مولويّة تكوينيّة وحقيقيّة، خلافاً للمولويّة الاعتباريّة للموالي العرفيّين[١٦].

وهذا الكلام ممّا لا غبار عليه عندنا؛ إذ إنّنا لا نريد قياس مولويّة المولى تعالى إلى المولويّات العرفيّة، لكنّنا نقول: إنّ العقل كما يعتبر حقّ طاعة المولى العرفي مشروطاً بالبيان ووصول التكليف إلى المكلّف، فكذلك الأمر بالنسبة إلى المولى الحقيقي، وواقع الأمر أنّ تعليق حقّ الطاعة على وصول التكليف إلى المكلّف وتنجّزه يرجع إلى طبيعة هذا الحقّ لا إلى نوع المولويّة، تماماً كما هي الحال بالنسبة إلى حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة المولى بغضّ النظر عن كونه مولى حقيقيّاً أو غيرَ حقيقيّ، فملاك العقوبة هو التخلّف عن أداء التكليف، إذاً، فالعقاب على التكليف غير الصادر أو الصادر غير الواصل قبيحٌ، ولا فرق في ذلك بين المولى الحقيقي والمولى الاعتباري.

وممّا تقدّم، اتّضح أنّه لا دخالة لنوع المولويّة في تحديد قبح العقاب أو عدمه؛ لأن ما يسوّغ العقاب هو تخلّف المكلّف عن أداء التكليف، والتخلّف إنّما يصدق بعد وصول التكليف إلى المكلّف بالطرق الشرعيّة والعقلائيّة، وقيام الحجّة عليه، وتماميّة البيان لديه، وفي غير هذه الحالة يكون عقابه قبيحاً وفقاً لما تقرّره القاعدة.

الوجه الثالث: إنّنا نعتقد أنّ نزاعنا مع الشهيد الصدر يرجع إلى نزاع صغروي؛ وذلك لاعتقاده بأنّ احتمال التكليف بالنسبة إلى المولى الحقيقي منجّز له، وأنّه يجب العمل على وفق مؤدّاه؛ وعليه فلا يكون عدم التمسّك بالقاعدة في هذا المورد ناشئاً عن عدم إدراك العقل لها، بل لكون الاحتمال ـ بناءً على رأي الشهيد الصدر ـ بياناً على التكليف، فيكون بذلك رافعاً لموضوع القاعدة، ونحن ملتزمون بارتفاع موضوعها عند قيام الحجّة على التكليف وتماميّة البيان عليه، نعم يبقى الكلام في كفاية احتمال التكليف ـ ولو لم يكن احتمالاً عقلائيّاً ـ من أجل إثبات التكليف وتنجيزه.

وعلى كلّ حال، فلو لم نذهب إلى تنجيز الاحتمال، أو لم نحتمل التكليف أصلاً، أو قطعنا بعدم التكليف، أفلا تجري القاعدة، ويحكم العقل بقبح العقاب؟ وفي النتيجة يبقى الكلام في أنّ احتمال التكليف هل هو بيانٌ عليه كي يرتفع موضوع القاعدة أم أنّه ليس كذلك، فتجري القاعدة بعد تحقّق موضوعها وهو اللابيان؟

القاعدة عند الشك في حجية الدليل

من الواضح عدم حجيّة ما لم يقم دليل قطعيّ على حجيّته، أمّا حال الشكّ في هذه الحجيّة، فليس بوسعنا الحكم بوجودها، وترتيب الأثر عليها؛ لأن الفرض عدم قيام الدليل.

لهذا يعتقد الشهيد الصدر أنّ الشكّ في الحجيّة مساوقٌ لعدمها[١٧]، وليس بوسع الشارع أو أيّ مقنّن آخر، إلزام المكلّفين بما يحتملون حجيّته، وعليه لا يكون لاحتمال الحجيّة أيّ أثر عمليّ، وهذه النتيجة ناجمة عن حكم العقل بقاعدة قبح العقاب؛ إذ ما لم يقم البيان وتتمّ الحجّة على طريق مشكوك الحجيّة، فلا يحكم العقل بحجّيته، بل يحكم بقبح العقاب على مخالفته ما دام مشكوك الحجيّة، لأن صرف احتمال الحجيّة لا يمكن أن يعدّ بياناً عليها، فتجري القاعدة ما دام البيان القطعيّ منتفياً، وعلى هذا الأساس حكمنا في مورد الشك في حجيّة الدليل بعدم حجيّته.

تعارض قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» مع مبدأ «حق الطاعة»

طرح الشهيد الصدر هذه الشبهة في مقام عدم مصادقته على القاعدة، وخلاصة ما ذكره أنّ الله تعالى هو المالك للبشر، وعليهم جميعاً إطاعته بمقتضى مولويّته، وله عليهم حقّ الطاعة الذي يقف على رأس جميع الحقوق التي مآلها في الحقيقة إليه، وفي حالة احتمال التكليف، فإنّ حقّ الطاعة يحكم بالاحتياط ولزوم الإتيان بالتكليف المحتمل بعد عدم جريان البراءة عنه، وفي هذه الحالة لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه إنّما يحكم بذلك عندما لا يكون الاحتمال منجّزاً، أمّا والحال أنّه منجّز ببركة حقّ الطاعة، فإنّ الاحتياط لازم.

فخلاصة ما يراه هذا الشهيد المدقّق والمحقّق أنّ لزوم امتثال التكاليف بحكم العقل متوقّف على وجوب إطاعة أوامر المولى، ووجوب الطاعة ناشئ من حقّ الطاعة، ولّما كان الله تعالى هو المولى والمالك الحقيقيّ للإنسان، فإنّ له عليه حقّ الطاعة، وهو يشمل التكاليف المظنونة والمشكوكة، بل والمحتملة والموهومة، فضلاً عن

المقطوعة، وفي النتيجة فإنّ هذا الحقّ يقتضي الاحتياط في «الشبهات البدويّة» ما لم يرد ترخيصٌ عبر الأدلّة الشرعيّة. وعليه فلا يبقى موردٌ لجريان البراءة العقليّة، خاصّة قاعدة قبح العقاب.

ويمكن المناقشة في ما أفاده الصدر من وجوه:

الأول: إنّ كلامه إنّما يصحّ حال احتمال التكليف، لكي يُصار بعد ذلك إلى الحكم بتنجيزه طبقاً لحقّ الطاعة، والقول بلزوم الاحتياط والإتيان بالتكليف المحتمل. أمّا لو قامت الحجّة الشرعيّة على نفي التكليف، فلا يبقى موردٌ لحقّ الطاعة[١٨]، وذلك من باب «السالبة بانتفاء الموضوع»، لأن جريان هذا الحقّ متوقّفٌ على وجود التكليف أو الحكم ولو على نحو الاحتمال، ثم بعد ذلك يكون منجّزاً، أما حال عدم وجود التكليف، فكيف يمكن لحقّ الطاعة إلزام المكلّف بالطاعة؟ ثمّ ما هو الشيء الذي عليه امتثاله تحقيقاً للطاعة؟ إذاً يشترط وجود التكليف ولو احتمالاً من أجل تحقيق موضوع حقّ الطاعة.

وبناءً عليه، ففي حال عدم تماميّة الحجّة على المكلّف إزاء التكليف الإلزامي، لا يجري حقّ الطاعة؛ نظراً لعدم تحقّق موضوعه، وبالتالي لا يمكن للعقل أن يحكم باستحقاقه العقوبة، وفي النتيجة، فإنّ قاعدة قبح العقاب تقرّر أنّ عقاب شخصٍ لا يقين لديه بوجود التكليف، أو أنّ الحجّة قائمةٌ لديه على عدم وجوده، عمل قبيحٌ على المولى تعالى أو أيّ مشرّع آخر. وكذلك الحال فيما لو احتمل التكليف ولم يتمكّن من الوصول إليه بعد الفحص الشديد، فإنّ العقل يحكم بقبح عقابه على تخلّفه عنه، وإن كان له وجودٌ في لوح الواقع.

الثاني: قال الشهيد الصدر إنّ العقل يحكم بالاحتياط بملاك حقّ الطاعة، ما لم يقم دليلٌ شرعي على الترخيص، ونحن نسأله عن المراد من الدليل الشرعي الرافع لموضوع هذا الحقّ، هل يقتصر على الآيات والروايات أم أنّه أعمّ من ذلك؟ فإن قال بانحصار الدليل الشرعي بالأدلّة النقليّة، فإنّ استدلاله على لزوم الاحتياط سينهار؛ لأنّ هذا الاستدلال مبنيٌّ على إدراك العقل لحقّ الطاعة وحكمه بلزوم إطاعة المولى الحقيقي، وبالتالي الاحتياط والاشتغال، بينما يلزم من القول بانحصار الدليل الشرعي

بالأدلّة النقليّة اعتبار حكم العقل أيضاً من جملة الأدلّة الشرعيّة، فتكون الأدلّة الشرعيّة أعمّ من الأدلّة النقليّة والعقليّة والطرق العقلائيّة المعتبرة، وذلك كي يثبت لزوم الاحتياط عن طريق أصل حقّ الطاعة وحكم العقل(١٩)، وأمّا لو كان مراده من الدليل الشرعي ما يشمل جميع الحجج والطرق العقلائيّة والشرعيّة، فما ينجّز في هذه الحال هو ما قامت عليه الحجّة، فيجب بادئ الأمر إحراز حجيّة كلّ طريق وتنجّزه، ثمّ بعد ذلك نحكم ـ بمقتضى حقّ الطاعة ـ بلزوم الامتثال والطاعة.

وسؤالنا هو: ما هو الدليل على تنجّز التكليف المحتمل أو المتوهّم؟ وكيف يتنجّز التكليف بمجرّد الاحتمال حتى لو كان هذا الاحتمال في غاية الضآلة، بحيث يجب على المكلّف امتثاله ويكون مستحقّاً للعقاب على المخالفة؟ وعلى كلّ حال، فما الدليل على أنّ احتمال التكليف أو الشكّ في أصله، طريقٌ إلى تنجّز التكليف، وحجّة عقلائيّة وشرعيّة معتبرة عليه؟ فإن قلت: إنّ سبيلنا إلى ذلك هو حقّ الطاعة، قلنا: إنّ هذا الحقّ لا يمكنه تحقيق موضوع نفسه. وبشكل عام، فإنّ حقّ الطاعة يجري في موارد ثبوت التكليف على المكلّف ودخوله في عهدته، حيث يُحكَمُ وفقاً لأصل حقّ الطاعة بلزوم إطاعة التكليف المنجّز، أما طريق تنجّز التكليف، فحقّ الطاعة قاصرٌ عن تعيينه، وكلامنا كلّه يدور حول هذه النقطة، حيث نطالب بتقديم الدليل على كون احتمال التكليف كافياً لتنجيزه كي يدخل في دائرة حقّ الطاعة؟

إضافةً إلى ذلك، فإنّ العقل والعقلاء ـ وهم طريقٌ معتبر إلى إثبات التكليف وتنجّزه ـ يحكمون بأنّ احتمال التكليف لا أثر له في تنجيزه، خاصةً إذا كان ذلك بعد الفحص واليأس عن الوصول إليه؛ ولذا جاز للمكلّفين الاستناد إلى حكم العقل بجواز مخالفة التكليف المحتمل، واحتجاجهم بحكمه هذا في مقام إثبات معذوريّتهم.

الثالث: لو تنزّلنا وقلنا بشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة والموهومة في مورد الله تعالى، مولى الإنسان ومالكه الحقيقي، فما بالُ الأحكام والمقرّرات التي يتّخذها المجتمع؟ ففي هذه الموارد لا سبيل إلى القول باتساع دائرة حقّ الطاعة ليعارض قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فلو أراد الجهاز القضائي معاقبة من خالف القانون دون أن يكون القرار المعيّن لهذا القانون صادراً، أو أنّه صدر لكن لم يتمّ إبلاغه إليه، ففي هذه

الحالة يحكم العقلاء قاطبةً بقبح معاقبته؛ لأنّه في نظرهم لم يرتكب جُرماً كي يستحقّ عليه العقاب، ويرجع ذلك إلى أنّ عنوان «الجرم» إنّما يصدق حال مخالفة القانون، وحيث لم تتمّ المصادقة على القانون بعدُ، أو أنّه لم تقم عليه الحجّة والبيان لدى المكلّف، فلا يصدق عنوان المخالفة كي يسوغ العقاب.

ولعلّه لهذا السبب لم يذهب الشهيد الصدر إلى تنجيز الاحتمال للتكليف في مورد التكاليف العقلائيّة، حيث يقول: «ولا شك أنّه في التكاليف العقلائية عادةً تكون المولوية ضيقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف..»[٢٠]، فكيف يصحّ له ـ في مقام استخلاص النتيجة العامة ـ القولُ بأن لا أساس لقاعدة قبح العقاب، وأنّ العقل والعقلاء لا يدركون حكماً من هذا القبيل، وذلك حيث يقول: «وهكذا يتلخّص أنّه لا أساس لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فلا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في الشبهات بل العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها جميعاً..»[٢١].

وكان حسناً في هذا المقام أن يشير ـ على الأقلّ ـ إلى جريان القاعدة في التكاليف العقلائيّة والمقرّرات الاجتماعيّة، ولو كان العقل يحكم فعلاً بها في التكاليف العقلائيّة، يأتي دورنا لنقول: إنّ الأحكام العقليّة غير قابلة للتخصيص، فتجري القاعدة متى ما تحقّق موضوعها، وهو اللابيان، وهذا بنفسه كاشفٌ عن أنّ محض احتمال التكليف لا يمكن أن يكون بنظر العقل منجّزاً له، نعم، لو كان الاحتمال معتدّاً به عند العقلاء بحيث تقوم الحجّة به، لم تجر القاعدة نظراً لارتفاع موضوعها، فيجب على المكلّف الفحص، فإذا حصل عنده اليأس عن الوصول إلى التكليف، عادت القاعدة المذكورة للجريان.

الرابع: عطّل الشهيد الصدر قاعدة قبح العقاب؛ حيث تمسّك بحقّ الطاعة، وذهب إلى لزوم الاحتياط، أمّا في موارد عدم جريان حقّ الطاعة، فلا يبقى سبيلٌ إلى الاحتياط؛ وذلك لبقاء «قبح العقاب» دون أيّ معارض، ومن المعلوم أنّ الآيات والروايات الدالّة على البراءة الشرعيّة تكفّ حقّ الطاعة عن الجريان في مورد احتمال أصل التكليف أو الشكّ فيه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥)، وغير ذلك من الآيات والروايات المشابهة والحاكمة على حقّ الطاعة

واللاغية له. من هنا كانت الإفادة من هذا الحقّ غير ممكنةٍ في الشبهات البدويّة، وهو صريح عبارة الشهيد الصدر نفسه[٢٢].

وبعد الالتفات إلى هذه المسألة، لا يبقى شكٌّ في جريان القاعدة في مورد الشبهات البدويّة والشكّ في التكليف؛ لأنّه بعد ملاحظة هذه النصوص الشرعيّة يسقط حقّ الطاعة عن الاعتبار بعد كونه معارضاً لقبح العقاب حسب رأي الشهيد الصدر، وفي النتيجة تبقى قاعدة «قبح العقاب» بلا معارض، وتكون حاكمةً وفق مؤدّى الآية الكريمة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥)[٢٣].

الخامس: إذا كان مجرّد احتمال التكليف منجّزاً، وكان الاحتياط واجباً نزولاً عند حقّ الطاعة، لما كان بوسع أيّ فقيه الحكم بانتفاء الاحتمالات العارضة ابتداءً على الذهن، كما في موارد احتمال التخصيص، والتقييد، والنسخ، والإبهام والإجمال، واحتمال الشرط، والجزء، والسبب، والرافع، والمانع.. إذ يرى الصدر أنّ حقّ الطاعة موجبٌ لتنجّز الاحتمال، وكلّما شكّ الإنسان في التقييد، والتخصيص، والنسخ، والإبهام، والإجمال وأمثال ذلك، وجب عليه الاحتياط بموجب ذلك، والحال أنّ أيّاً من الفقهاء ـ حتى الصدر نفسه ـ لا يلتزم بذلك، ولو بنينا على الالتزام به لسدّ باب الأحكام والفتاوى والقضاء وحلّ الخصومة وفصل الدعاوى.

وهذا يشير إلى أنّ احتمال التكليف غير منجّز، بل ينبغي أن يكون الاحتمال عقلائيّاً، وواصلاً إلى حدّ التنجّز، وأن يتمّ بيانه على التكليف عقلاً وشرعاً كي يكون منجّزاً له، وإلا فلا سبيل إلى الحكم بوجود التكليف بمجرّد احتماله، وبناءً عليه، تكون أدلّة الاحتياط ـ بعد الفراغ عن تماميّتها ـ منصرفةً عن موارد الاحتمالات غير المنجّزة.

السادس: يقول الشهيد الصدر إنّ احتمال التكليف منجّز، وأنّه يلزم ـ والحال هذه ـ الحكم بالاحتياط، وفي مقام الجواب نتساءل عن منشأ لزوم الاحتياط تبعاً لاحتمال التكليف؟ ما هو الدليل على ذلك؟ ولو كان مراده أنّ منشأ ذلك هو أدلّة الاحتياط، أوردنا عليه:

أولاً: إنّه نفسه قد ناقش هذه الأدلّة جميعاً، وقدّم أدلّة البراءة عليها، وهذا يظهر

أنّه لا يرتضي كون الاحتمال منجّزاً للتكليف.

ثانياً: بأيّ دليل أمكن لأدلّة الاحتياط ـ التي يمتنع أن تكون بنفسها محقّقةً لموضوعها ـ أن تشمل موارد الشبهات البدويّة والشكّ في التكليف كافّة؟ نعم، لو ثبت أصل التكليف بطريق معتبر، حكم دليل الاحتياط بلزوم الفراغ اليقيني، وما لم يحصل للمكلّف يقينٌ بفراغ ذمّته عن التكليف، لم يمكنه تجاوزه، وبحسب التعبير الأصولي، فإنّ «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني»؛ إذاً لا شكّ بشمول أدلّة الاحتياط لمثل هذه الموارد، أمّا شمولها لموارد الشبهات البدويّة ـ خاصةً بعد الفحص وعدم الوقوع على بيان أو حجّة معتبرة ـ فهو أوّل الكلام.

السابع: نحن نعلم أنّ حقّ الطاعة من حقوق الله تعالى على عباده، والتي اختصّ بها بملاك الخالقيّة والمالكيّة والربوبيّة، ولنفرض صحّة كلام الشهيد الصدر فيما يخصّ احتمال التكليف المولوي وكونه منجّزاً، لكن ما هي الحال بالنسبة إلى حقوق الإنسان على أبناء نوعه؟ فهل يكفي في هذه الحال احتمال تعلّق الحقّ في الذمّة كي يحكم بثبوت ذلك الحقّ أمّ أنّ ثبوته متوقّف على الحجّة المعتبرة؟ ولو أنّ شخصاً شكّ ابتداءً في ثبوت حقٍّ للغير في ذمّته، فلا شكّ أنّ العقل والعقلاء ـ على حدّ سواء ـ يحكمون بفراغ ذمّته ما لم يقم على اشتغالها به بيان وحجّة معتبرة، وأنّ عقابه على ذلك الأمر غير الثابت قبيح، وكذلك الحال فيما لو شكّ القاضي بأنّ شخصاً شرب الخمر، أو أنّه ارتكب محرّماً من المحرّمات، فلو كان مجرّد الاحتمال منجّزاً للتكليف، فهل للقاضي إقامة الحدّ عليه استناداً إلى الاحتمال أم أنّ عليه إحراز البيان والحجّة الشرعيّة والعقلائيّة على ارتكابه ذلك الجُرم أولا ترتفع العقوبة في هذا المجال استناداً إلى «قبح العقاب»؟

هذه الأمور كلّها بمثابة الشاهد على ما ندّعيه من أنّ صرف احتمال التكليف غير منجّز، وأنّ العقلاء في علاقاتهم الاجتماعية والحقوقيّة يشترطون في المطالبة بالحقوق وإجراء المقرّرات قيام البيان والحجّة المعتبرة، وفي غير هذه الحال، لا يرتّبون أيّاً من الآثار واللوازم الحقوقيّة.

الثامن: يبدو أنّ النزاع المتقدّم نزاعٌ صغروي؛ لأن حقّ الطاعة في الشبهات البدويّة

وفي نظر الشهيد الصدر بيانٌ على التكليف[٢٤]، حيث يجب على المكلّف الاتيان بالتكليف عملاً منه بهذا الحقّ، ولو تمّ هذا الكلام منه، فلا يبقى موضوع للقاعدة؛ لأن موضوعها «اللابيان»، وبحسب الفرض فإنّ حقّ الطاعة بيانٌ على التكليف، ونحن نعلم أنّ عدم جريان القاعدة لا يرجع إلى عدم إدراك العقل لها، بل إلى عدم تحقّق موضوعها؛ إذاً حيث يصدق «اللابيان» تجري القاعدة، وحيث تقوم الحجّة الشرعيّة أو العقليّة على التكليف لا تجري، أمّا متى يصدق «اللابيان» ومتى لا يصدق؟ فهذا بحث آخر، وفي النتيجة، ليس بوسع الصدر إنكار كبرى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» المسلمّ بها، أو التشكيك فيها.

التاسع: إنّ بوسعنا النقض على الشهيد الصدر بعدم التزامه وعمله بحقّ الطاعة في كثير من الموارد، من قبيل التزامه بأنّ الأصل عند الشكّ في الحجيّة هو عدم الحجيّة، وكذلك الشكّ في التخصيص، والتقييد.. حيث ذهب إلى عدم تنجّز هذه الاحتمالات، بينما يحكم حقّ الطاعة ـ على مبناه ـ بالاحتياط في موارد الشكّ والعمل وفق مؤدّاه، سواء كان الشكّ في التكليف ناجماً عن الشكّ في حجيّة الدليل، أو عن الشكّ في التخصيص والقيد الزائد أو أمور أخرى من هذا القبيل.

«قبح العقاب بلا بيان» من الصدوق حتى البهبهاني، رصد تاريخي

على الرغم من أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» غير موجودة في كلمات المتقدّمين بهذا العنوان، وأنّها إنّما بحثت تحت هذا العنوان في كلمات المتأخرين، إلا أنّه يمكن العثور عليها في طيّات العديد من البحوث الفقهيّة؛ حيث كانت فيها دليلاً من أدلّتهم، ومن أهمّ هذه الموارد: ١ ـ الحكم بالبراءة العقليّة عند الشكّ في التكليف. ٢ ـ الحكم بالإباحة العقليّة عند عدم الدليل على الحكم الشرعي. ٣ ـ الأصل في الأشياء الإباحة. ٤ ـ عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ٥ ـ عدم جواز إثبات حكمٍ شرعي إلا بدليل شرعي.

إضافةً إلى هذه الأبحاث، من الممكن العثور عليها لدى حديثهم عن الأدلّة العقليّة على الإباحة والبراءة؛ حيث كانت هذه القاعدة من أهمّ أدلّتهم على ذلك، ومن

هذه الموارد العقليّة بحثهم في قبح التكليف بما لا يطاق، وأصالتي: البراءة والإباحة، وعدم الدليل دليل العدم و..

وفيما يلي نستعرض أهمّ المحطّات التاريخيّة التي مرّت بها هذه القاعدة:

الشيخ الصدوق (٣٠٥ ـ ٣٨١ هـ)

يظهر بعد البحث والمراجعة أنّ أحداً قبل الشيخ الصدوق لم يتمسّك بهذه القاعدة أو ما شابهها، من هنا نبدأ كلامنا من زمنه؛ فقد أفرد في كتاب: الاعتقادات باباً تحت عنوان «باب الاعتقادات في الحظر والإباحة»؛ حيث قال: «اعتقادنا في ذلك أنّ الأشياء كلّها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهيٌ»[٢٥]، وما يستفاد من هذه الكلمات أنّه طالما لم يصل من المولى حكمٌ تحريمي، فلا يجوز البناء على حرمة الفعل ومعاقبة مرتكبه؛ لأن الأصل فيه «الإباحة».

ولم يتعرّض الصدوق لدليل هذا الأصل، إلا أنّنا نجزم أنّه لم يعتقد به من غير دليل، فيبقى علينا البحث عن مستنده في ذلك، ويمكن القول: إنّ مستنده قاعدةَ «قبح العقاب بلا بيان»؛ لأن الصدوق يرى أنّه طالما لم يصل بيانٌ وحكم من الشارع على حرمة أمرٍ ما، فلا يجوز البناء على حرمته واعتباره منهيّاً عنه، وإسناد الحرمة إلى المولى؛ لأن الشارع ـ بحسب الفرض ـ لم يحرّمه، بل يجب البناء على الإطلاق والترخّص فيه، وهذا الأصل ليس سوى قاعدة «قبح العقاب»، وحيث لا حكم تحريميّ في موارد الشبهات البدويّة، فلا عقاب؛ لأن الأخير فرع التخلّف عن أداء التكليف، وهو فرع وجود التكليف نفسه، وفي النتيجة لا يصحّ عقاب المكلّف على ارتكاب أو ترك فعل لم يصله حكمه، وهذا هو معنى القاعدة، إذاً فقد طرحت هذه القاعدة على ألسنتهم منذ قرون.

إلا أنّ الشهيد الصدر حمل الإباحة في كلام الصدوق على الإباحة الشرعيّة[٢٦].

وهذا الكلام غير تام؛ إذ يرد عليه:

أولاً: إنّ حمل كلام الصدوق على الإباحة الشرعيّة خلاف الظاهر؛ لأن الإباحة

الشرعيّة بحاجةٍ إلى دليل شرعيّ، شأنها في ذلك شأن غيرها من الأحكام الشرعيّة، وديدن الشيخ الصدوق قائمٌ على التعرّض إلى الأدلّة الشرعيّة من كتاب وسنّة؛ إذاً لا يصحّ حمل كلامه على الإباحة الشرعيّة لمجرّد ذهابة إلى الإباحة والترخيص، والواقع إنّ مراد الصدوق أنّه طالما لم يصل دليلٌ من الشارع على الحرمة، حُكِم بالإباحة والجواز، ولا يمكن حمل كلامه على الإباحة الشرعيّة؛ لأنها نفسها تحتاج إلى دليل، وبحسب الفرض لم يصلنا دليلٌ من الشارع، وإلا لو كان لدينا دليلٌ على الإباحة لحكمنا بالإباحة، ولم يبقَ مجال للحديث عن «الأصل»، والحال أنّ الصدوق عيّن الأصل في مقام رفع الشكّ؛ حيث قال ـ على ما تقدّم ـ : «إنّ الأشياء كلّها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهيٌ».

إنّ الذهاب إلى الإطلاق والترخيص بعنوان «الأصل» يكشف عن أنّ مراده من الإباحة ليس الإباحة الشرعيّة، من هنا ركن الشيخ المفيد لدى شرحه كلام الصدوق إلى الدليل العقلي؛ فاستدلّ به على كلام أستاذه، ولو كان الأستاذ ناظراً إلى الإباحة الشرعيّة لكان حقّاً على المفيد الاستناد إلى دليل شرعيّ واحد من كتابٍ أو سنّة لإثبات الإباحة الشرعيّة بدل الاستناد إلى الدليل العقلي، وهذا شاهدٌ آخر على أنّ الصدوق لم يكن ناظراً إلى الإباحة الشرعيّة.

وفي ما يلي نصّ كلام المفيد موضحاً كلام أستاذه في الحظر والإباحة: «فأمّا بعد استقرار الشرائع، فالحكم أنّ كلّ شيء لا نصّ في حظره فإنّه على الإطلاق؛ لأنّ الشرائع ثبّتت الحدود وميّزت المحظور على حظره؛ فوجب أن يكون ما عداه بخلاف حكمه»[٢٧].

ثانياً: لنفرض أنّ مراده الإباحةَ الشرعيّة، مع ذلك من الممكن أن يكون مستنده في ذلك قاعدتا: قبح التكليف بلا بيان وقبح العقاب بلا بيان، ويرجع ذلك إلى أنّ الأحكام الشرعيّة ليست جزافيّةً، بل ذات ملاكات يُدرك العقل السليم كثيراً منها؛ وعلى هذا الأساس، فحكم الشارع بالإباحة في الشبهات التحريميّة مردّه إلى فقدان البيان على التحريم وعدم تماميّة الحجّة عليه، بحيث يكون عقاب المكلّف غير الملتفت إلى التكليف قبيحاً.

ثالثاً: إنّ الإباحة الشرعيّة ـ كغيرها من الأحكام الشرعيّة ـ إنّما تسند إلى المولى إذا كانت مجعولةً من قبله، بمعنى توقّف ثبوتها على حكم الشارع بها، وإلا فلا إباحة شرعيّة مع عدم وصولها، والحال فيها نظير ما في الوجوب والحرمة الشرعيّين من توقّفهما على جعل الشارع، وعليه، تفتقر الإباحة الشرعيّة إلى الجعل المولوي، شأنها في ذلك شأن غيرها من المجعولات الشرعيّة، من قبيل الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، والشيخ الصدوق لم يعتبرها مجعولاً شرعيّاً كي نحمل كلامه عليها، بل قد يكون ذهب إلى الإباحة على أساس حكم العقل بذلك؛ حيث قال: «إنّ الأشياء كلّها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهيٌ»؛ وعليه لا يمكن حمل كلامه على الإباحة الشرعيّة.

وما ينبغي التنبيه إليه أنّ الصدوق وإن كان قد ذهب إلى الإباحة في مورد الشبهة التحريمة، إلا أنّنا نعلم أن لا خصوصيّة للحرمة في المقام؛ وعليه أمكننا الحكم بالإباحة متى ما شككنا في جعل الوجوب ولم نحصل على دليل عليه بعد الفحص، ويمكننا تسرية النكتة التي ذكرناها سابقاً في مورد الشبهات التحريميّة إلى الشبهات الوجوبيّة، فقد ذهبنا هناك إلى الإباحة حال فقدان الدليل على الحرمة، إذ لا تصحّ نسبة الحرمة المشكوكة إلى المولى وتصحيح العقاب عليها، وكذلك الحال في الشبهات الوجوبيّة، من هنا حكم المحقّق الحلّي بالإباحة في كلا الموردين؛ فقال: «ومنه القول بالإباحة لعدم دليلٍ على الوجوب والحظر»[٢٨]، من هنا أيضاً، يمكن الحكم بالإباحة عند الشكّ في الاستحباب أو الكراهة، طالما أنّه لا دليل من الشارع عليهما.

الشيخ المفيد (٣٣٦ـ٤١٣هـ)

يقول الشيخ المفيد ـ في توضيح كلام أستاذه الصدوق ـ : «فأمّا بعد استقرار الشرائع، فالحكم أنّ كلّ شيء لا نصّ في حظره فإنّه على الإطلاق؛ لأن الشرائع ثبّتت الحدود وميّزت المحظور على حظره فوجب أن يكون ما عداه بخلاف حكمه»[٢٩].

يستفاد من هذا النصّ الحكم بالإطلاق والترخيص في حالات عدم تقرّر النهي والحرمة من قبل الشارع وعدم ورود النصّ بالمنع، وفي مقام إثبات مدّعاه، استدلّ المفيد

بأنّه بعد أن ثبّتت الشرائعُ حدودها وميّزت المحظورات، فما لم تحكم فيه الشريعة بالوجوب أو التحريم لزم حمله على خلافه، أي الحكم بالإباحة؛ لأنّه لم يصل ـ بحسب الفرض ـ دليلٌ أو بيان على الحكم الإلزامي من قبل الشارع، وفي هذه الحال، كيف يمكن الحكم بالإلزام وتوجيه هذا الحكم إلى المكلّف؟ وهذا في الواقع هو مفاد «قبح العقاب بلا بيان»، وفي النتيجة يكون العقاب على ما لم يحرّمه الله تعالى في غير محلّه.

وليس مراد المفيد من الإباحة والإطلاق الإباحةَ الشرعيّة؛ لأنّها في نفسها مجعولٌ شرعيّ يحتاج إثباته إلى دليل شرعيّ، وبحسب الفرض لا دليل شرعيّ يدلّ على الإباحة، خاصةً وأنّ المفيد في مقام إثباته للإباحة لجأ إلى دليل عقلي لا شرعي، فيكون ناظراً إلى الإباحة العقليّة لا الشرعيّة؛ إذ معنى الإباحة العقليّة حكم العقل بالإباحة، والعقل يحكم بها عندما تكون إباحة الفعل مستندةً إليه، ويدرك جيّداً أنّه ما لم يقم بيانٌ على الإلزام الوجوبي أو التحريمي، فإنّ المؤاخذة على الفعل أو الترك تقبح، وتكون نتيجة هذا الحكم العقلي الإطلاقَ وترخيص المكلّف في الفعل أو الترك.

ولدى بحثه عن جواز تأخير بيان العام، ذهب المفيد إلى عدم الجواز، قائلاً: «ولا يجوز تأخير بيان العموم؛ لأن العموم موجبٌ بمجرّده الاستيعاب، فمتى أطلقه الحكيم ومراده التخصيص ولم يبيّن ذلك فقد أتى بألغاز»[٣٠]، وبعبارة أكثر وضوحاً، متى ما أصدر الشارع أو أيّ مشرّع آخر حكماً أو قانوناً عاماً، وجب عليه التخصيص فيما لو لم يكن مراده تمام الأفراد، ومتى ما شككنا في التخصيص لزم الرجوع إلى العام لبقائه على ظهوره في الاستيعاب، حتى يرد البيان على التخصيص.

ودليل الشيخ المفيد على ذلك أنّ العام الظاهر في الاستيعاب، إن كان صادراً على هذا النحو، وكان مراد المشرّع بعض أفراده لا كلّها، ومع ذلك لم يصل منه دليلٌ على التخصيص، سيكون ذلك منه نحواً من الألغاز أو ما شابه، وهو ما يحكم أيّ عاقل بقبحه؛ لأن حكمة المشرّع ـ خاصةً الله تعالى ـ تقتضي بيان التخصيص إن كان مراده بعض أفراد العام، وإلا فمع عدم الدليل على التخصيص، لا يمكن رفع اليد عن عموم العام والحمل على الخاصّ.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن ـ حال الشكّ في المخصّص ـ رفع اليد عن ظهور العام، لتماميّة البيان على العام وعدمه على الخاص، وإذا كانت قاعدة «قبح العقاب» لا تجري في مورد العام لوجود البيان، فإنّها تجري في مورد الخاصّ، وينتج عن جريانها رفع الشكّ في المخصّص، ومع عدم التكليف، لا مبرّر للعقاب.

يقول المفيد في حرمة أكل الربا وجزاء ذلك:«ومن أكل الربا بعد الحجّة عليه في تحريمه عوقب على ذلك حتّى يتوب منه»[٣١]، وعلى ذلك جرى الشيخ الطوسي تبعاً لأستاذه؛ إذ يقول: «ومن أكل الربا بعد الحجّة عليه في تحريمه، عوقب على ذلك حتّى يتوب»[٣٢]، ومن هاتين العبارتين يستفاد تقييد المفيد والطوسي المعاقبةَ على أكل الربا بموارد قيام الحجّة على الحرمة وتماميّة الدليل عليها، أمّا في حالة عدم قيام البيان والحجّة، فيقبح العقاب.

وباعتقادنا، من الممكن أن تكون قاعدة «قبح العقاب» هي المبنى الفقهيّ لهذا الحكم؛ لأنّ العقل يحكم بقبح معاقبة من لم يلتفت إلى التكليف ولم يقم لديه بيانٌ وحجّةٌ عليه، أو أنّه ـ بشكل عام ـ لم يصله، ونحن نرى أنّ العقلاء عامّةً يبنون على هذا الأصل في علاقاتهم الاجتماعيّة والحقوقيّة، ويحتجّون به أيضاً.

الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ)

في كثير من المواضع استدلّ الشيخ الطوسي على فتواه بأصالة الإباحة، وحكم بأنّه متى فقد الدليل على الحرمة أو الوجوب، فإنّ مقتضى الأصل الإباحة ما لم يثبتا، ونشير هنا إلى بعض هذه الموارد:

١ ـ في مقام الاستدلال على جواز التمشّط بالعاج واستعمال المداهن منه، قال:«دليلنا: إنّ الأصل الإباحة في جميع الأشياء، فمن ادّعى التحريم فعليه الدلالة»[٣٣].

٢ ـ حول عدم وجوب السواك قال:«دليلنا: إجماع الفرقة، وأيضاً الأصل براءة الذمّة، وإيجاب ذلك يحتاج إلى دليل»[٣٤].

٣ ـ حول استحباب التسمية على الطهارة قال:«دليلنا: إنّ الأصل براءة الذمّة، وشغلها يحتاج إلى شرع، وليس في الشرع ما يدلّ على وجوب التسمية»[٣٥].

٤ ـ حول التمندل من نداوة الوضوء يقول:«دليلنا على جوازه: إنّ الأصل الإباحة، والحظر يحتاج إلى دليل»[٣٦].

من هذه التعابير المختلفة يستفاد الحكم بالبراءة عن الوجوب والحرمة في الشبهات الوجوبيّة والتحريميّة، وهو معنى الإباحة، وكما تقدّم فإنّ المراد من الإباحة هو الإباحة العقليّة لا الشرعيّة؛ لأن الطوسي استند إلى مجموعة أمور هي: أ ـ فقدان الدليل الشرعي على الوجوب والحرمة. ب ـ الأصل القاضي ببراءة الذمّة عن التكليف. ج ـ توقّف إثبات الإلزام الوجوبي أو التحريمي على إقامة الدليل عليه. د ـ توقّف اشتغال الذمّة بالتكليف على حصول الجعل الشرعي.

وهذه الأدلّة الظاهرة في فتاواه تعدّ من سنخ الأحكام العقليّة لا الشرعيّة، فالمراد من الإباحة والبراءة في كلام الطوسي الإباحة والبراءة العقليّة، ومدرك هذه الإباحة ليس سوى قاعدة قبح التكليف بلا بيان وقبح العقاب بلا بيان، ويرجع ذلك إلى أنّه في موارد عدم جعل التكليف الإلزامي والتي لم يصل فيها بيانٌ من الشارع، يحكم العقل بالإباحة والبراءة وبقبح الإلزام أو العقاب على مخالفة التكليف المحتمل.

والشيخ الطوسي وإن لم يسند هذه الأدلّة إلى العقل، إلا أنّ من الممكن القول باستناده إليه، وذلك لأنّه عندما يقول: «وإيجاب ذلك يحتاج إلى دليل» أو «شغلها يحتاج إلى شرع» أو «والحظر يحتاج إلى دليل» وأمثال ذلك، فإنّ هذه الأقوال تدلّ جميعاً على أنّه مع عدم تماميّة الحجّة وقيام البيان والدليل على الإلزام ـ وجوباً أو حرمةً ـ لا يمكن توجيه التكليف إلى المكلّف ولا إفتاؤه بالإلزام، وليس مآل هذا الكلام سوى حكم العقل بالبراءة عن التكليف، والعقل إنّما يحكم بالبراءة كذلك لقبح التكليف بلا بيان، ومع عدم تنجّز التكليف يقبح العقاب على مخالفة التكليف المحتمل، إذ كيف يعاقب المكلّف على تكليف لم يتوجّه إليه؟! وفي النتيجة يمكن القول: إنّ الطوسي قد استند في فتواه إلى هاتين القاعدتين واللتين نجدهما بعد ذلك بقرونٍ في كلمات الوحيد البهبهاني، حيث يقول في استدلاله على البراءة العقليّة:«دليل المجتهدين حكمُ العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان»[٣٧].

ولا تفوتنا الإشارة إلى التزام الشيخ الطوسي بإجراء أصالتي البراءة والإباحة في

الشبهات الوجوبيّة والتحريميّة على حدٍّ سواء، وذلك في مقابل الشيخين الصدوق والمفيد اللذين اقتصرا على إجرائها في الشبهات التحريميّة، وإن كان ملاك إجرائهما لها في المورد الأخير يصلح للتعدّي إلى مورد الشبهات الوجوبيّة، الأمر الذي قلناه سابقاً.

وقد علّق الطوسي العقاب على أكل الربا بقيام الحجّة في التحريم على آكله، حيث قال: «ومن أكل الربا بعد الحجّة عليه في تحريمه، عوقب على ذلك»[٣٨]، وكأنّه يرى أنّ العقاب على أكل الربا مع عدم الحجّة على تحريمه قبيحٌ، ومن الممكن أن يكون مستنده في ذلك هذه القاعدة؛ إذ كيف يُعاقَب على الحرمة هنا مَنْ لا بيان لديه عليها؟!

ولا بأس بالتنبيه إلى عدم تفرّد الطوسي في الإفتاء بذلك؛ حيث ذهب إليه أيضاً شيخه المفيد[٣٩] وغيره من الفقهاء، من قبيل القاضي ابن البرّاج الطرابلسي[٤٠]، وابن إدريس[٤١]، وأبي زكريا يحيى بن سعيد الهذلي[٤٢]، وغيرهم.

ومن الممكن أن يكون الطوسي وغيره من الفقهاء قد اعتمدوا على ما رواه الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام[٤٣].

وبطبيعة الحال، فإنّنا نعلم أنّ هذا الحكم وغيره من الأحكام ليس تعبّداً محضاً، بل يقف خلفه ملاك خاص، هو باعتقادنا قاعدة «قبح العقاب»، وواقع الأمر أنّ الإمام عليه السلام قد استند في حكمه بعدم إقامة الحدّ على هذه الكبرى الكليّة العقليّة؛ وذلك لأن أيّ عاقل يدرك بوضوح توقّف العقاب على البيان وتماميّة الحجّة بحيث لا يصحّ العقاب على ما لم تقم عليه الحجّة، ولو كانت الرواية هي مستند الطوسي وغيره في الفتوى المتقدّمة، فإنّ مآلها إلى حكم العقل بالقاعدة.

ولا يفوتنا هنا التنبيه إلى أنّ تعليق الفقهاء العقاب على العلم بالحرمة وإن كان في مورد أكل الربا، إلا أنّ الروايات عدّت ذلك إلى مورد الزنا وشرب الخمر، ومنه يعلم تعيّن حمل ما أفتوا به على المثال، خاصةً وأنّه قد وردت السرقة في روايةٍ أخرى ضمن ما ورد[٤٤].

وبطبيعة الحال، فمن الممكن، بعد أخذ الملاك المتقدّم بعين الاعتبار ـ أعني حكم العقل بالقاعدة ـ التعدّي إلى موارد أخرى مشابهة، غير أنّه لم يتّضح لدينا السبب الذي حدا بالفقهاء إلى الاقتصار على الإفتاء بذلك في مورد أكل الربا، حتى

إنّ بعضهم لم يتعرّض لذلك حتّى في مورد الربا.

وقد كنّا أشرنا إلى أنّ من جملة المسائل الأصوليّة التي حظيت باهتمام القدماء مسألة «أصالة الإباحة والحظر»؛ فقد ذهب أكثر الفقهاء ـ ومنهم الطوسي ـ في الشبهات التحريميّة إلى الإباحة، مستندين في كثيرٍ من فتاواهم إلى إليها بوصفها أصلاً وقاعدةً كليّة، وقد قلنا: إنّ مرادهم منها الإباحة العقليّة لا الشرعيّة، وهو ما صرّح به الطوسي؛ إذ قال:«أمّا الكلام في الحظر والإباحة، فعندنا وعند أكثر من خالفنا طريقه العقل»[٤٥]، ومراده من ذلك أنه قبل أن يكون للشرع حكم في مورد الحظر، فإنّ الدليل على الإباحة أو الحظر ـ بناءً على من يذهب إليه ـ سيكون حكم العقل بأحدهما لا الشرع، ناسباً إلى فقهاء الشيعة كافّة وأكثر فقهاء أهل السنّة القول بأنّ هذه المسألة عقليّة.

ويعتبر هذا الكلام خير شاهد على دعوانا كون مرادهم من الإباحة في الشبهات التحريميّة الإباحة العقليّة لا الشرعيّة، وأنّ طريق إثباتها العقل لا الشرع، إذ لم يصل من الشرع دليلٌ بحسب الفرض حتى تثبت الإباحة أو الحظر بالخطاب الشرعي، ونحن نعلم أنّ الإباحة الشرعيّة تحتاج إلى دليل يُثبتها، شأنها في ذلك شأن الوجوب والحرمة الشرعيّين، والفرض عدم وصول دليل، ولو قام لما برزت الحاجة إلى تأسيس الأصل، بل لحكمنا في هذا المورد أيضاً بالإباحة الشرعيّة كما في سائر الموارد التي يقوم فيها دليل شرعي عليها، إذاً، فالحاكم بالإباحة في الشبهات مطلقاً ـ حال حكمنا بذلك ـ ليس سوى العقل.

وبناءً على ذلك، على القائلين بأصالة الإباحة أو الحظر على حدّ سواء اللجوء إلى حكم العقل في مقام إثبات دعواهم، وهو ما فعله الطوسي، إذ قال:«طريقه العقل»، ونحن نعلم أنّ الأحكام العقليّة ليس جزافيّةً بل تستند إلى الإدراكات العقليّة، والعقل أيضاً يحكم بوضوح بقبح تنجّز التكليف حال عدم وجوده أو حال عدم تماميّة الحجّة والبيان عليه، وكذا العقاب، وينتج عن ذلك حكمه بالإباحة إزاء الفعل والترك، ثمّ إنّ الطوسي وإن لم يصرّح بالطريق العقلي المثبت للإباحة العقليّة، إلا أنّه من الممكن القول:إنّ حكم العقل بها من أبرز مصاديق قاعدتي:«قبح التكليف بلا بيان» و«قبح العقاب بلا بيان».

مع الشهيد الصدر في قراءته التاريخية

وحول التطوّر التاريخي لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، يقول الصدر: وأمّا فيما بعد الصدوق، فالمفيد والطوسي لم يظهر منهما تبنّي هذه القاعدة العقليّة، بل قد يستشمّ من كلامهما العكس»[٤٦]. وكلامه هذا محلّ تأمّل، وذلك:

أولاً: كيف ينسب الصدر العكس إلى الطوسي والمفيد، مع ذهابهما إلى الإباحة العقليّة في الشبهات التحريميّة؟! وإثبات الإباحة العقليّة من غير طريق القاعدتين المتقدّمتين أمرٌ غير ممكن، كما فصّلناه.

ثانياً: إنّ الطوسي صرّح نوعاً ما في تفسيره «التبيان» بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»؛ حيث قال: «وقوله ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥) إخبارٌ من الله أنّه لا يعاقب أحداً على معاصيه حتى يستظهر عليه بالحجج وإنفاذ الرسل ينبّهونه على الحقّ ويهدونه إليه ويرشدونه إلى سلوكه استظهاراً في الحجّة؛ لأنّه إذا اجتمع داعي العقل وداعي السمع إلى الحقّ تأكّد الأمر وزال الرّيب فيما يلزم العبد» إلى قوله: «فإنّه لا يحسُنُ من الله تعالى ـ مع ذلك ـ أن يعاقب أحداً إلا بعد أن يعرّفه ما هو لطفٌ له ومصلحة؛ لتزاح علّته»[٤٧].

إنّ الجملتين المتقدّمتين تشيران بوضوح إلى القاعدة العقليّة، وهما ـ إضافةً إلى ذلك ـ موافقتان لمفاد الآية المباركة؛ لأنّها تدلّ على عدم العقاب مع عدم البيان، وعندها يمكن القول: إنّ ما ورد في الآية إرشاد إلى حكم العقل بالقاعدة، ولعلّ قوله: «إخبارٌ من الله أنّه لا يعاقب أحداً على معاصيه حتى يستظهر عليه بالحجج»، إشارة منه إلى إرشاديّة الآية، لا تأسيسها للقاعدة، ولذا قال في ذيل كلامه: «فإنّه لا يحسُنُ من الله تعالى ـ مع ذلك ـ أن يعاقب أحداً إلا بعد أن يعرّفه ما هو لطفٌ له»، ومن الواضح أنّ مراده من قوله: «لا يحسُنُ» عدم الحسن العقلي، بمعنى أنّه يقبح لدى العقل معاقبة شخص حتّى تتمّ الحجّة عليه، ومن خلال ما بيّناه، اتّضح أنّ مراده من قوله حكم العقل بالقاعدة، حيث صاغه بهذا القالب وطرحه بهذه العبارة.

السيد المرتضى (٣٥٥ـ ٤٣٦هـ)

في موارد مختلفة من إفتائه بالجواز وعدم الحرمة أو عدم الوجوب، اعتمد

السيّد المرتضى على فقدان الدليل والنصّ، قائلاً: إنّه ما لم يقم دليلٌ على الحكم، لا يمكن الإفتاء به، ومرجع ذلك هو الحكم بالبراءة في موارد الشكّ في التكليف، وتحسن الإشارة إلى موردين هما:

١ ـ قال ـ لدى حديثه عن الدليل على عدم بطلان الوضوء بخروج المذي والوذي ـ : «إنّ نقض الطهر حكم شرعيّ لا محالة لا يجوز إثباته إلا بدليل شرعيّ، ولا دليل على أنهما ينقضان الوضوء»[٤٨].

٢ ـ وفي مقام تعيين أقلّ الطهر بين الحيضتين، وأنّه عشرة أيام أو أكثر، أفتى بالعشرة، مستدلاً عليه: «فإنّ المدّة التي ذهبنا إليها، وهي عشرة أيّام، مجمع عليها، وعلى من ذهب إلى الزيادة عليه الدلالة، ولا حجّة في ذلك تعتمد»[٤٩].

وكما نلاحظ، فقد حكم في مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر بالبراءة عن الأكثر؛ وذلك لقيام الدليل على الأقل فيكون حكمه قطعياً، أمّا الأكثر فإنّنا لمحلّ الشكّ منه، احتجنا إلى الدليل على إثباته، ومع عدم الدليل على الزائد، لا يقع متعلّقاً للتكليف، أمّا مراده من الدليل الشرعي فالبيان والحجّة الشرعيّين، وفي النتيجة، فإنّ إثبات أيّ أمر في الشرع، وضعي أو تكليفي، منوطٌ ـ في نظره ـ بالدليل والحجّة الشرعيّين، ومع عدمهما لا يمكن إسناده إلى المولى، وبناءً عليه، فإثبات العقاب على مخالفته سيكون ـ وبطريقٍ أولى ـ محتاجاً إلى البيان. ومقتضى ما ذكرناه عدم صحّة التكليف والعقاب مع عدم البيان.

ومن الجدير ذكره أنّ المرتضى لم يقصر إجراء البراءة على موارد الشكّ في التكليف، بل عدّاه إلى موارد الشكّ في الأحكام الوضعيّة، من هنا نجد أنّه في مورد الشكّ في انتقاض الوضوء وبطلانه ـ وهو حكمٌ وضعي لا تكليفيّ ـ حكم بالبراءة لفقدان الدليل والنصّ. وعلى هذا الأساس قلنا: إنّ رأيه في مورد الشكّ في العقاب ـ وهو حكم وضعي ـ هو البراءة ما لم يقم عليه بيان، وهذا هو مفاد قاعدة «قبح العقاب».

يقول المرتضى فيما يتعلّق بـ«قبح التكليف بلا بيان»: «وقد كنّا اعتمدنا في بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة على أنّ التكليف بلا أمارة مميّزة متقدّمة قبيحٌ، وإن علم المكلّف أنّ المكلّف تتّفق الإصابة منه، وضربنا لذلك المثل بمن كلّف

غيره أن يخبره بما في البيت من غير أمارة»(٥٠)، فالمستفاد من هذا النصّ أنّه صاغ «قبح العقاب» في قالب «قبح التكليف»، ويظهر أيضاً اعتقاده بأنّ على المكلّف أن يكون على علم بالتكليف قبل امتثاله له حتى يمكن توجّهه إليه؛ وأنّ على المقنّن ـ أو بحسب تعبيره: المكلّف ـ بيان التكليف إلى المكلّف ببيان وافٍ وكامل ـ وبحسب تعبيره: بأمارة مميّزة ـ كي يكون منجّزاً عليه؛ وأنّ التكليف في غير هذه الحالة سيكون قبيحاً، ثمّ ضرب لقاعدة «قبح العقاب» مثالاً صاغها به على أنّها أمر عرفيٌّ، واعتبرها موافقةً لبناء العقلاء.

وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ القول بقبح التكليف بلا بيان يقطع السبيل إلى القول بالعقاب على التكليف المحتمل؛ لأنّه مع عدم تنجّزه ببركة «قبح التكليف»، ومع قبح تعلّق هذا التكليف في ذمّة المكلّف، يكون العقاب عليه قبيحاً بطريق أولى؛ لوضوح أنّ موضوع العقاب هو التخلّف عن أداء التكليف، ومع عدم توجّه التكليف، تنتفي العقوبة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

ويرى المرتضى أنّ الوجوب حال تعلّق الأمر بعدّة أمور، وإن تعلّق بها جميعاً، إلا أنّه يكون على نحو التخيير، ويقول في ردّه على القائلين بوجوب أحد هذه الأمور على نحو الوجوب غير المعيّن: «إنّ الواجب من الكفّارات لو كان واحداً لا بعينه لوجب أن يجعل الله تعالى للمكلّف طريقاً إلى تمييزه قبل أن يفعله؛ لأن تكليفه أن يفعل واحداً لا بعينه من جملة ثلاث، يجري مجرى تكليفه ما لا يطاق»(٥١).

وممّا استدلّ به المرتضى يفهم أنّ تنجّز التكليف وتوجّهه منوطٌ بالبيان الذي عبّر عنه بالتمييز، وأنّ على الشارع الحكيم أن يجعل للمكلّف طريقاً إلى تمييز الواجب قبل الإتيان به، وفي غير هذه الحال يلزم التكليف بما لا يطاق؛ لأنّه تكليف بما لا حجّة عليه؛ وبناءً عليه، فالتكليف بلا بيان ولا تمييز قبيحٌ؛ وما لم يتوجّه التكليف إلى المكلّف، لم يصحّ عقابه على مخالفته له؛ إذ مع عدم توجّه التكليف؛ للزوم التكليف بما لا يطاق، يكون العقاب على مخالفته قبيحاً بطريق أولى.

ويقول المرتضى حول طرق إثبات المضارّ الدنيويّة والأخرويّة: «المضرّة على ضربين: عاجلة و آجلة، فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظنّ لها، و للعلم

أدلّة و طرق، و للظّنّ أيضاً أمارات وطرق، فإذا فقد كلّ وجوه العلم والظّنّ، قطع على انتفاء المضرّة العاجلة. و لولا صحّة هذه الطّريقة لم يعلم انتفاء المضرّة عن تصرّفنا و تجاراتنا و كثير من أفعالنا. و تجويز المضرّة في الفعل من غير أمارة عليه يلحق بظنّ أصحاب السّوداء. و أمّا المضرّة الآجلة فهي العقاب، وإنّما يعلم انتفاء ذلك لفقد السّمع الّذي يجب أن يرد به لو كان ثابتاً؛ لأن اللّه تعالى لابد أن يُعلمنا ما علينا من المضارّ الآجلة التي هي العقاب الّذي يقتضيه قبح الفعل، وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرّة الآجلة أيضاً»[٥٢].

ويستفاد ـ بوضوحٍ ـ من كلامه هذا أنّه مع فقدان الطرق الظنيّة والعلميّة المعتبرة ـ أي البيان ـ على وجود المضارّ الدنيويّة والعقوبات الأخرويّة، لا يمكن توجيه العقاب إلى المكلّف؛ إذ لا بيان عليه، ومع عدمه، يكون العقاب قبيحاً؛ لذا تراه يقول:«لأنّ اللّه تعالى لابد أن يُعلمنا ما علينا من المضارّ الآجلة التي هي العقاب»، والمراد من «اللابديّة» في كلامه هو اللابديّة العقليّة، بمعنى إناطة ثبوت العقاب بقيام البيان عليه، وإلا ـ ومع عدم تماميّة الحجّة ـ لا يصحّ العقاب. وقد استفاد المرتضى من قاعدة «قبح التكليف بلا بيان» في موارد فقهيّة وأصوليّة مختلفة، فحكم بجملة من الأحكام الفقهيّة والأصوليّة بما ينسجم معها، وقد أشرنا إلى أنّ «قبح العقاب» من لوازم «قبح التكليف» غير المنفكّة عنها، ومتى ما قبح التكليف بلا بيان، قبح كذلك العقاب بطريقٍ أولى. وهناك نصوص أخرى أيضاً دالّة، تراجع[٥٣].

المحقق الحلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ)

أفتى المحقّق الحلّي في مورد فقدان الدليل والنصّ على الحكم بانتفاء الحكم، معتبراً أنّ عدم الدليل دليلٌ على عدم الحكم؛ إذ يقول: «الثاني أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فإنّه يجب التوقّف ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»[٥٤].

وما يفهم من كلامه، ذهابه إلى البراءة في الشبهات البدويّة ـ وجوبيّةً كانت أو

تحريميّة ـ وكذلك تقييده لجريان البراءة بفحص الفقيه عن الدليل وحصول الاطمئنان لديه بأنّه لو كان لبان، وحيث لم يصل من الشارع دليلٌ على الوجوب أو الحرمة، تعيّن الحكم بالإباحة.

باعتقادنا أنّ الحكم بالإباحة حال فقدان الدليل على الإلزام، من مصاديق الإفتاء بعدم الحكم حال فقدان النصّ والدليل. وبشكلٍ عام فإنّ البراءة المحكوم بها في هذا المورد لا يمكن أن تكون براءةً أو إباحة شرعيّة؛ لأنّ الحلّي لم يُثبتها عن طريق الأدلّة الشرعيّة، بل البراءة العقليّة، من هنا عدّ هذه الموارد من موارد «استصحاب حال العقل» في مقابل «استصحاب حال الشرع»، وهذا يعني أنّه حكم بالبراءة على أساس حكم العقل، وعلى الرغم من إمكان المناقشة في إلحاق هذه الموارد بـ«استصحاب حال العقل»، إلا أنّ المتحصّل من المجموع هو أنّ المحقّق حكم بالبراءة على أساس العقل لا الشرع. ويرجع هذا الحكم إلى قاعدة «قبح التكليف بلا بيان»؛ لتوقّف الحكم بالوجوب أو الحرمة على الدليل، فيحكم حال فقدانه بعدم التكليف، ومع عدمه يقبح العقاب؛ لأن العقاب فرع العصيان، والعصيان فرع مخالفة الحكم الإلزامي، والحكم الإلزامي ـ وجوباً أو حرمة ـ محتاج إلى الدليل، وعملاً بمبدأ: عدم الدليل دليل العدم، يحكم بنفي الإلزام يتبعه نفي العقاب.

ومن الممكن الإشكال على المحقّق بأنّ عدم الدليل لا يمكن أن يكون دليلاً على العدم؛ إذ من الممكن وجوده في لوح الواقع دون وصوله إلينا، فيلزم ـ عقلاً ـ القول: إنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

وجواباً على هذا الإشكال يقال: إنّ ما ينجّز التكليف على المكلّف ويجعله فعليّاً في حقّه هو البيان الواصل لا البيان الواقعي؛ إذ لو حكم الشارع في لوح الواقع بحرمة شيءٍ أو وجوبه، ولم يكن للمكلّف سبيلٌ للوصول إليه، فهل يمكن القول بتنجّز هذا التكليف عليه أم أنّ له الحكم بعدم تنجّزه عملاً بقبح التكليف بلا بيان؟ فالحكم إن كان منجّزاً بوجوده الواقعي، فلا معنى لقيام الأحكام الظاهريّة مقام الواقعيّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جريان الأصول العمليّة عند الشكّ في الحكم الواقعي، وما نراه في موارد معيّنة من قيام أحكام ظاهريّة خاصّة مقام الواقعيّة، يكشف عن عدم تنجّز الواقع بما هو واقع.

وبناءً عليه، يُشرط تنجّز الأحكام بوصولها إلى المكلّف من الطرق العقلائيّة والشرعيّة المتعارفة، شرط عدم تقصيره في تحصيلها، ومع عدم وقوفه على الدليل بعد الفحص، يحكم بعدم تنجّز التكليف ظاهراً، وذلك بمقتضى «قبح التكليف» الموازية لـ«قبح العقاب»؛ وعليه يكون معنى قاعدة «عدم الدليل دليلُ العدم» أنّ عدم الدليل وفقدان النصّ دليلٌ على عدم تنجّز التكليف لا عدم وجوده واقعاً؛ فلا يبقى مجالٌ للإشكال بما ذكر.

وفي النتيجة نجد أنّ قاعدة «قبح التكليف بلا بيان» هي المستند الأساس لقاعدة «عدم الدليل دليلُ العدم»؛ إذ مع فرض عدم ظفر المكلّف بالدليل عبر الطرق المتعارفة، يكون التكليف الموجّه إليه مصداقاً للتكليف بلا بيان، وهو ما يقبّحه العقل، فلا يكون منجّزاً، ومع عدم تنجّزه، يقبح العقاب عليه بطريق أولى، فإنّ العقاب موضوعه المخالفة، ومع فقدان الدليل الملزم لا مخالفة.

يقول الحلّي؛ لإثبات البراءة العقليّة: «فاعلم أنّ الأصل خلوّ الذمّة عن الشواغل الشرعيّة، فإذا ادّعى مدّعٍ حكماً شرعيّاً، جاز لخصمه أن يتمسّك في انتفائه بالبراءة الأصليّة، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالةٌ شرعيّة، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه ولا يستمرّ (أي لا يتمّ) هذا الدليل إلا ببيان مقدّمتين: إحداهما: أنّه لا دلالة عليه شرعاً، بأن (نضبط) طرق الاستدلالات الشرعيّة ونبيّن عدم دلالتها عليه. والثانية أن (نبيّن) أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلّت عليه إحدى تلك الدلائل؛ لأنّه لو لم يكن عليه دلالة، لزم التكليف بما لا طريق للمكلّف إلى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق، ولو كان عليه دلالة غير تلك (الأدلّة) لما كانت أدلّة الشرع منحصرة فيها، لكن قد بيّنا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند هذا يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم»[٥٥].

ويريد من البراءة الأصليّة البراءةَ العقليّة لا الشرعيّة، وقد استند في إثباتها إلى قاعدة: عدم الدليل دليلُ العدم، وهي عبارة عن التكليف بلا بيان، ولإثبات الأخيرة استند إلى «قبح التكليف بما لا يطاق»؛ لأنّ تنجيز التكليف الواقعي على المكلّف دون وصوله إليه بحيث يعاقب على مخالفته، تكليفٌ بما لا يطاق. وبيانه أنّ تحقيق

المكلّف لإرادة المولى إنّما يكون ميسوراً حال توفّره على ما يدلّ على تلك الإرادة، ومن هنا كان تكليفه بما لا دلالة عليه تكليفاً بما لا يطاق؛ وعلى هذا الأساس حكمنا عقلاً بقبح التكليف بلا بيان، وبطريقٍ أولى قبح العقاب.

إلى غيرها من النصوص الدالّة في كتبه، فلتراجع[٥٦].

ومن مجموع ما نقلناه [في المتن والهامش] عنه، يتّضح أنّه يذهب إلى البراءة في موارد الشكّ في أصل التكليف، وأنّ مراده منها البراءة العقليّة لا الشرعيّة؛ لاستناده فيها إلى جملة أدلّة عقليّة من قبيل عدم الدليل دليل العدم، وقبح التكليف بلا بيان، وقبح العقاب بلا بيان، ومن الواضح انتفاء العقاب حال عدم تنجّز التكليف المحتمل.

العلامة الحلي (٦٤٧ ـ ٧٢٦ هـ)

يقول العلامة الحلّي في مورد الشكّ في أصل التكليف: «الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة؛ لأنّها نافعة خالية عن أمارة المفسدة، ولا ضرر على المالك في تناولها فكانت مباحة»[٥٧]، فقد ذهب إلى البراءة حيث لا حكم إلزاميّ للشارع، وكذلك في موارد الشكّ في أصل التكليف، ولا يتوهّم أنّ مراده من الإباحة هنا الإباحة الشرعيّة؛ وذلك لدليلين:

أولاً: إنّ الإباحة إنّما تكون شرعيّةً حال حكم الشارع بها، والفرض عدمه كي يصحّ حملها عليها.

ثانياً: إنّ العلامة استدلّ على الإباحة بدليلٍ عقلي، مفاده أنّ الأشياء حال كونها نافعةً ولا ضرر على المالك في تناولها، يُحكَمُ بإباحتها وجواز تناولها، فيكون الحكم حال عدم البيان والأمارة على المفسدة هو الإباحة، وهي عبارة عن الإباحة العقليّة، وعليه، يكون قد استند هنا إلى عدم قيام الأمارة على المفسدة، فيقبح العقاب.

يقول العلامة في موضعٍ آخر: «قد وقع الإجماع على أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وإلا لزم تكليف ما لا يطاق»[٥٨]، ومن الواضح أنّه استند في ذلك إلى دليلين: أوّلهما الإجماع، وثانيهما حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، ويقصد من الإجماع هنا الإجماع الاصطلاحي، أي الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، أو لا أقل بمعنى اتفاق الفقهاء، وقد قالوا: إنّ الإجماع دليلٌ حيث لا دليل.

ومع الأخذ بعين الاعتبار استناده إلى دليل العقل؛ فمن الممكن أن يكون هذا الدليل بعينه مُستَنَدَ المجمعين، فيكون الإجماع مدركيّاً؛ وعليه يكون مراد العلامة أنّ الفقهاء اتّفقوا على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإلا كان التكليف بما لا يطاق، ولهذا نجده حكم بعدم تكليف الغافل؛ حيث قال: «وكذلك الغافل غير مأمور؛ لأن تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف، تكليف بما لا يطاق»[٥٩].

ومن هذين النصّين، يظهر أنّ العلامة أناط تنجّز التكليف بوصوله إلى المكلّف، وأنّ تكليفه مع عدم البيان غير ممكن؛ لأن تنجّزه حينئذٍ يكون تكليفاً بما لا يطاق، إذ كيف يكلّف الشارع من لم يقم لديه البيان والعلم بما قد أنيط تنجّزه بالعلم؟ وكيف للمكلّف امتثال تكليف الشارع غير المتوجّه إليه بمقتضى قبح التكليف بما لا يطاق؟ وبعد ذلك يكون العقاب عليه وبطريق أولى قبيحاً.

المحدث يوسف البحراني (١١٨٦هـ)

يقول المحدّث البحراني حول جريان البراءة عند الشكّ في التكليف: «إنّ البراءة الأصليّة على قسمين: أحدهما أنّها عبارة عن نفي الوجوب في فعلٍ وجوديّ إلى أن يثبت دليله، بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله. وهذا القسم ممّا لا خلاف ولا إشكال في صحّة الاستدلال به والعمل عليه؛ إذ لم يذهب أحدٌ إلى أنّ الأصل الوجوب؛ لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق»[٦٠].

والبحراني صاحب الحدائق، وخلافاً لكثيرٍ من الأخباريّين، التزم ـ على الأقلّ ـ بجريان البراءة في الشبهات الوجوبيّة، مقيماً ثلاثة أدلّة ـ بحسب نصّه السابق هي: ١ ـ اتفاق الفقهاء. ٢ ـ الأصل الأوّلي في موارد الشكّ في التكليف يقتضي نفي التكليف لا إثباته؛ ولذا لم يحكم أحدٌ بأصالة الوجوب. ٣ ـ التكليف بما لا يطاق.

وعلى الرغم من قصر البحراني كلامه على الشبهات الوجوبيّة، إلا أنّه من الممكن التعدّي إلى الشبهات التحريميّة؛ وذلك لجريان الأدلّة المذكورة في سائر الشبهات الإلزاميّة، وعلى وجه الخصوص دليل العقل الحاكم بقبح التكليف بما لا يطاق، وعلى هذا الأساس، حكم الفقهاء المتقدّمون ـ كالصدوق والمفيد ـ بالإباحة في الشبهات التحريميّة لدى تأسيسهم الأصل، ولم يقل أحدٌ بأصالة الحرمة.

وهنا يقول المحقّق:«إنّ أهل الشرائع كافّة لا يخطئون من بادرَ إلى تناول شيء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أو لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المآكل أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه في كثيرٍ من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورةً لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن»(٦١).

وممّا يستفاد بوضوح من عبارة المحقّق إسناده الحكم بالبراءة في مورد الشبهات التحريميّة إلى أهل الشرائع كافّة، ومن هذا المنطلق قلنا: إنّ البحراني وإن طرح أدلّة البراءة في الشبهات الوجوبيّة، إلا أنّه يمكن تعميمها لتشمل الشبهات التحريميّة أيضاً.

ويريد البحراني من البراءة الأصليّة البراءةَ العقليّة؛ لاستناده في الاستدلال عليها إلى أدلّةٍ عقليّة، أو لا أقلّ أن يكون مراده ما هو أعمّ من البراءتين: العقليّة والشرعية، وعندها ستكون الأدلّة العقليّة سنداً قوياً لحكم الشرع بالبراءة، كما هي الحال عند الميرزا القمّي الذي استعان بها لإثباتهما؛ حيث يقول: «القاعدة المستفادة من العقل والنقل أن لا تكليف إلا بعد البيان، أو وصول البيان إلينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع، فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للأصل؛ للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه»(٦٢).

ونعود أدراجنا؛ لنقف قليلاً عند كلمات البحراني الذي أقام دليلين عقليّين على البراءة العقليّة:

الدليل الأوّل: أصالة عدم الوجوب حتى يثبت دليله، ومن غير الممكن أن يكون هذا الأصل شرعياً، بل العقل يحكم ـ وبمقتضى قبح التكليف بلا بيان، بإناطة إثبات الحكم الإلزامي بالدليل، ومتى لم يثبت الدليل، لا يثبت الحكم، ومن غير الممكن للشارع ـ أو أيّ مقنّن آخر ـ إلزام المكلّف بحكمٍ لم يُقِم عليه دليلاً أو أمارة معتبرة، ثمّ إنّ العقل يحكم بقبحه، من هنا حكمنا بأصالة عدم الوجوب حتى يثبت دليله.

الدليل الثاني: قاعدة «قبح العقاب»، ومراده أنّ حكم الشارع بالوجوب في مورد الشبهات الوجوبيّة تكليفٌ بما لا يطاق؛ لإرادة المشرّع شيئاً لم ينصب طريقاً للوصول إليه. وعليه، ففي حالة عدم الدليل والبيان على الحكم الإلزامي، وبمقتضى قبح

التكليف بما لا يطاق، لا يكون التكليف منجّزاً، فيقبح العقاب بطريقٍ أولى؛ لأنّه فرع مخالفة التكليف الإلزامي، والحال أنّ التكليف غير متوجّه إلى المكلّف، فكيف يصحّ عقابه على مخالفته؟!

الوحيد البهبهاني

يقول الوحيد البهبهاني حول البراءة العقليّة: «اعلم أنّ المجتهدين ذهبوا إلى أنّ ما لا نصّ فيه والشبهة في موضوع الحكم الأصلي فيهما البراءة، والمقصود بالأوّل الشبهة الحكميّة، وبالثاني الشبهة الموضوعيّة.. دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان»(٦٣).

وهذا النصّ هو الأوضح من بين كلمات الفقهاء المتقدّمين في إبرازه لقاعدتي: «قبح التكليف» و«قبح العقاب» معاً، وقد لجأ البهبهاني إلى القاعدتين في استدلاله على البراءة العقليّة في تمام موارد الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، ملتزماً بها في مورد الشكّ في أصل التكليف، أو ما يعبّر عنه أصولياً بالشبهات البدويّة، لا الشكّ في الفراغ عن التكليف بعد ثبوته في عُهدة المكلّف؛ حيث يجري الاحتياط.

يقول: «فرقٌ بين مقام ثبوت التكليف ومقام الخروج عن عهدة التكليف الثابت؛ إذ بمجرّد الاحتمال لا يثبت التكليف على المجتهد والمقلّد له بعد استفراغ وسع المجتهد في الاجتهاد والمقلّد في التقليد: لما عرفت من أنّ الأصل براءة الذمّة حتى يثبت التكليف، ويتمّ الحجّة وأنّه ما لم يتمّ الحجّة لم يكن مؤاخذة أصلاً، وقبح في الارتكاب والترك مطلقاً»(٦٤).

وهنا أيضاً نجد أنّ البهبهاني لجأ إلى القاعدتين المتقدّمتين ؛لإثبات البراءة العقليّة حال الشكّ في التكليف، وبيانه أنّ احتمال التكليف لوحده غير منجّز، ومع عدم التكليف الإلزامي، لا مورد للمؤاخذة والعقاب، فيقبحان.

إلى هنا، نكون قد استعرضنا ـ على نحو الإجمال ـ التطوّر التاريخي لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، من زمن الصدوق وحتى البهبهاني، وتبقى كلمات من تأخّر عن البهبهاني ممّن بحث في القاعدة وبعض ما يتعلّق بها من قبيل كونها عقليّة، ودائرة

شمولها ضمن مختلف المسائل الفقهيّة والأصوليّة، وغير ذلك من الأمور، وسنترك استعراضها إلى فرصةٍ أخرى.

المتكلمون وقاعدة: «قبح التكليف» و«قبح العقاب»

تناولنا ـ حتى الآن ـ هاتين القاعدتين من وجهة النظر الفقهيّة والأصولية؛ حيث سلّطنا عليهما الضوء ضمن هذا الإطار، وقد حان الوقت للحديث عنهما من وجهة نظر علم الكلام؛ فقد جرى ديدن المتكلّمين ـ لدى تعريفهم للتكليف والحديث عن شروطه ـ على التطرّق إلى العقاب بلا بيان على نحو الاختصار، وقد يرجع ذلك إلى شدّة وضوح القاعدتين، وبلوغهما من البداهة ما يقطع السبيل على التشكيك بهما، ونشير ـ فيما يلي ـ إلى كلمات بعض العلماء وهي:

١ ـ يرشدنا التتبّع إلى أنّ الشيخ الطوسي أوّل من تعرّض إلى «الإعلام» في تعريف «التكليف»؛ حيث يقول: «وإعلام المكلّف ووجوب الفعل أو حسنه أو دلالته عليه شرطٌ في حُسن التكليف من الله؛ لأنّه من جملة إزاحة العلّة فيما كلّفه»[٦٥]، وفي موضعٍ آخر يشترط في التكليف جملة أشياء منها علم المكلّف به، وحُسن الأشياء وقبحها، ووجود الطرق والأدلّة الموصلة إليه[٦٦].

٢ ـ يقول ميثم البحراني (٦٣٦ ـ ٦٩٩ هـ) في تعريف التكليف: «وشَرَطنا الإرادة والأعلام بها؛ لأنّ ما لا يعلم المكلّف أنّ مكلّفه أراده، لا يكون تكليفاً»[٦٧]، وكما نلاحظ فإنّ التكليف عند البحراني ـ تبعاً للطوسي ـ مشروطٌ بالإعلام، وإلا فلا صدق له.

٣ ـ يقول العلامة الحلّي ـ شارحاً كلام الخواجة نصير الدين الطوسي ـ : «التكليف مأخوذٌ من الكُلفة، وهي المشقّة، وحدّه أنّه إرادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقّة بشرط الإعلام»[٦٨]، ثم يقول في مقام تعليل اشتراط الإعلام في التكليف: «وشَرَطنا الإعلام؛ لأن المكلّف إذا لم يعلم إرادة المكلّف بالفعل، لم يكن مكلّفاً»، ثم يعرّج على الحديث عن قبح العقاب مع عدم إبلاغ التكاليف بواسطة الرسول (والبيان)، قائلاً: «المكلّف إذا منع المكلّف عن اللطف قبح منه عقابه؛ لأنّه

بمنزلة الآمر بالمعصية والملجئ إليها، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً﴾ (طه: ١٣٤)، فأخبر أنّه لو منعهم اللطف في بعثه الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال، ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة..»[٦٩].

٤ ـ يقول المقداد السيوري (ق: ٩هـ) ـ لدى توضيح تعريف العلامة الذي قيّد فيه التكليف بشرط الإعلام ـ: «بشرط الإعلام؛ لأنّ المكلّف إذا لم يعلم بما طلب منه لا يكون مكلّفاً»، ثمّ عمّم «الإعلام» ليشمل البيانين: العقلي والشرعي، قائلاً: «والإعلام إمّا بتكميل عقله فيستدلّ به، أو إرسال الرسل..»[٧٠].

ومن مجموع كلمات هؤلاء المتكلّمين، يظهر بوضوح أنّ البيان وإعلام المكلّف من جملة شروط التكليف، وبعبارةٍ أدقّ: من جملة شروط تنجّزه، بمعنى كونهما من أركان هذا التنجّز، سواء كان التكليف وجوبيّاً أو تحريمياً، إلزامياً أو غيره، ومتى ما كانا كذلك، فلا يتنجّز التكليف حال فقدهما، ومن ثمّ يقبح العقاب والمؤاخذة.

* * *

الهوامش

١ ـ مباحث الأصول ق٢: ٣: ٦٣، ٦٩.

٢ ـ التبيان في تفسير القرآن ٦: ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

٣ ـ الذريعة ٢: ٦٦٥.

٤ ـ بحوث في علم الأصول ٥: ٢٨ ـ ٢٩.

٥ ـ الحدائق الناضرة ١: ٤٣.

٦ ـ تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٤٣؛ المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٢؛ معارج الأصول: ٢٠٨.

٧ ـ الوافية في أصول الفقه: ١٧٣.

٨ ـ فرائد الأصول ١: ٣٣٥.

٩ ـ مباحث الأصول ٣: ٦٩ ـ ٧٠؛ وراجع كلام العراقي في نهاية الأفكار ج٣: ق٢: ١٩٩.

١٠ ـ مقالات الأصول ٢: ٦٢.

١١ ـ درر الفوائد: ٤٢٧.

١٢ ـ بحوث في علم الأصول ٥: ٢٦.

١٣ ـ نقل المؤلّف كلام الصدر بالفارسيّة دون ذكر المصدر. وأقرب ما وجدته إلى المعنى المنقول ما ذكره في «الحلقة الثانية» تحت عنوان «القاعدة العمليّة الأوليّة في حالة الشكّ»؛ فانظر الحلقة الثانية، طباعة المؤتمر العالمي للشهيد الصدر: ٣٦٧. (المترجم).

١٤ ـ الحلقة الثالثة، طباعة المؤتمر العالمي للشهيد الصدر: ٣٣٦.

١٥ ـ بحوث في علم الأصول ٥: ٢٦.

١٦ ـ انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ٢٦. (المترجم).

١٧ ـ الحلقة الثالثة: ٥٩.

١٨ ـ لا يخفى أنّ كلام الصدر في تحديد القاعدة العمليّة الأوليّة في حالة الشكّ، أي بغضّ النظر عن أيّ دليل شرعي، وإلا فإنّه من القائلين بالبراءة الشرعيّة. (المترجم).

١٩ ـ كيف؟ ورفع الدليل الشرعي لموضوع الحكم العقلي التعليقي لا يصيّر الحكم العقليّ شرعيّاً، وعلى تقدير تماميّته يرد على المشهور؛ لأن حكم العقل بقبح العقاب معلّق عندهم على «اللابيان»، ومتى ما تمّ البيان كان رافعاً لموضوع الحكم العقلي. (المترجم).

٢٠ ـ بحوث في علم الأصول ٥: ٢٤.

٢١ ـ المصدر نفسه: ٢٨.

٢٢ ـ المصدر نفسه: ٧٩ ـ ٨٠.

٢٣ ـ ذكرنا سابقاً رفع النص الشرعي لموضوع القاعدة العقليّة، وهو «اللابيان». (المترجم).

٢٤ ـ هذه مسامحة، وإلا فمراده أنّ مورد الاحتمال الشامل لحقّ الطاعة هو البيان. (المترجم).

٢٥ ـ الاعتقادات: ١١٤.

٢٦ ـ بحوث في علم الأصول ٥: ٢٥.

٢٧ ـ تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٤٣.

٢٨ ـ المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٢.

٢٩ ـ تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٤٣.

٣٠ ـ التذكرة بأصول الفقه: ٣٩ ـ ٤٠.

٣١ ـ المقنعة: ٨٠١.

٣٢ ـ النهاية: ٧١٣.

٣٣ ـ الخلاف: ٦٨.

٣٤ ـ المصدر نفسه: ٧١.

٣٥ ـ المصدر نفسه: ٧٢.

٣٦ ـ المصدر نفسه: ٩٧.

٣٧ ـ المصدر نفسه.

٣٨ ـ النهاية: ٧١٣.

٣٩ ـ المقنعة: ٨٠١.

٤٠ ـ سلسلة الينابيع الفقهيّة ٢٣: ١٥٦.

٤١ ـ السرائر ٣: ٤٧٨.

٤٢ ـ سلسلة الينابيع الفقهيّة ٢٣: ٣٨٤.

٤٣ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢، ح١.

٤٤ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢، ح٣؛ حيث ورد عن الإمام الباقر:«لو وجدت رجلاً كان من العجم أقرّ بجملة الإسلام لم يأته شيء من التفسير، زنى، أو سرق، أو شرب خمراً، لم أقم عليه الحدّ إذا جهله، إلا أن تقوم عليه بيّنة أنّه قد أقرّ بذلك وعرفه».

٤٥ ـ عدّة الأصول ١: ٤١.

٤٦ ـ بحوث في علم الأصول ٥: ٢٥.

٤٧ ـ التبيان في تفسير القرآن ٦: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

٤٨ ـ الانتصار: ٣٠.

٤٩ ـ المصدر نفسه: ٣٣.

٥٠ ـ الذريعة ٢: ٦٦٥.

٥١ ـ المصدر نفسه ١: ٩٠.

٥٢ ـ المصدر نفسه.

٥٣ ـ ولا بأس بالإشارة إلى بعض كلماته فيما يتعلّق بـ«قبح العقاب بلا بيان»، فمنها: «فصل في أنّ البيان لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة: إعلم أنّ هذه المسألة لا خلاف فيها، و الذي يدلّ ـ مع ذلك ـ على صحّة ما ذكرناه أنّ تعذّر العلم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف، ويجري مجرى تكليف ما لا يطاق، ولا فرق عند العقلاء في القبح بين تكليف من لا يقدر، ومن لا يتمكّن من العلم، والتّبيين وإن لم يحصل في وقت الحاجة، فلأجل تفريط المكلّف»الذريعة ١: ٣٦١ ـ ٣٦٢؛ ومنها: «فأمّا الذي يدلّ على قبح تأخير بيان العموم، فهو أنّ العموم لفظ موضوع لحقيقته، والحكيم لا يجوز أن يخاطب بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير أن يدلّ في حال خطابه على أنّه متجوّز باللّفظ ولا إشكال في قبح ذلك، والعلّة في قبحه أنّه خطاب أريد به غير ما وضع له من غير دلالة» الذريعة ١: ٣٧٦؛ ومنها «وقولهم: لا يجوز أن يكلّف اللّه تعالى ما لم تقم الحجّة عليه صحيح» الذريعة ٢: ٥١٣ ـ ٥١٤.

٥٤ ـ المعتبر في شرح المختصر ١: ٣٢.

٥٥ ـ معارج الأصول: ٢١٢ . ٢١٣.

٥٦ ـ يقول المحقّق حول عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة: «لا خلاف بين أهل العدل أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز إذا لم يكن للمكلّف طريقٌ إلى معرفة ما كلّف به إلا بالبيان، وإلا لكان تكليفاً بما لا يطاق» المصدر نفسه: ١١١؛ وفي مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الارتباطيّين، حكم بالبراءة عن الأكثر، مستدلاً بما يلي: «والبراءة الأصليّة نافيةٌ له؛ فيثبت الأقلّ بالإجماع وينفى الزائد بالأصل؛ لأن التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعيّة، وقد بيّنا أن مع عدمها يكون العمل بالبراءة الأصليّة [لازماً]» المصدر نفسه: ٢١٣؛ وفي مقام دفع الإشكال باستدعاء الاشتغال اليقيني للفراغ اليقيني يقول: «لا نسلّم اشتغال الذمّة مطلقاً؛ لأن الأصل دالٌّ على خلوّها فلا تشتغل إلا مع قيام الدليل، وقد ثبت اشتغالها بالأقلّ فلا يثبت اشتغالها بالأكثر [والاشتغال بالأكثر] مغايرٌ للاشتغال المجرّد ومغايرٌ للاشتغال بالأقلّ، فيكون الاشتغال بالأكثر والاشتغال المطلق منفيّاً بالأصل» المصدر نفسه: ٢١٤؛ وفي مقام الجواب عن الإشكال بإمكان وجود التكليف الواقعي ولو لم يعلم به المكلّف، يقول: «ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الأصل؛ لأنّا قد بيّنا أن مع تقدير عدم الدلالة الشرعيّة يجب العمل بالبراءة الأصليّة، وذلك يرفع ما أومأنا إليه من الاحتمال» المصدر نفسه: ٢١٤.

٥٧ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٨٧.

٥٨ ـ المصدر نفسه: ١٦١.

٥٩ ـ المصدر نفسه: ١١٤.

٦٠ ـ الحدائق الناضرة ١: ٤٣.

٦١ ـ قوانين الأصول ٢: ١٦.

٦٢ ـ المصدر نفسه: ١٤.

٦٣ ـ الفوائد الحائريّة، مجمع الفكر الإسلامي: ٦٤.

٦٤ ـ المصدر نفسه: ٤٦٧.

٦٥ ـ الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ٦٢.

٦٦ ـ المصدر نفسه: ٦٨.

٦٧ ـ قواعد المرام من علم الكلام: ١١٤ . ١١٥.

٦٨ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٤٩.

٦٩ ـ المصدر نفسه: ٢٥٦.

٧٠ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٧١.

الأدلة القرآنية
على حرمة التوسل بالأولياء، عرض ونقد

د. فتح الله نجار زادكان[*]

بدايةً، لابدّ من تسليط الضوء على نقطة الخلاف وبوضوح؛ فلربّما تمسّك الطرفان هنا بما يرجع ـ سلباً أو إيجاباً ـ إلى الشفاعة، والتوسّل، والاستغاثة، ممّا هو خارج عن الموضوع؛ فلا يُنكر أحدٌ من أهل السنة والشيعة إثبات الواسطة (الشفاعة)، والوسيلة (التوسّل)، والاستغاثة بالنبي ﷺ لقضاء الحاجات والتبرّك بأجزاء من بدنه وملابسهِ، وتقبيله في حياته الشريفة.

وهناك شواهد كثيرة على ذلك؛ من خلال عمل الصحابة في حياة النبي ﷺ، بل كانت الاستغاثة والتوسّل بالأنبياء والأولياء في حياتهم من سُنن المجتمعات البشريّة، وهي عين التوحيد، فقد نقل القرآن الكريم موارد متعددة في هذا الخصوص؛ قال سبحانه: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُواْ يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ * فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُم بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٤ ـ ١٣٥)؛ فقد جعل هؤلاء موسى عليه السلام واسطةً للطلب من الله سبحانه كي يرفع عنهم العذاب من الطوفان، والجراد، والقمّل، والضفادع، والدم[١]، وقد استجاب الله سبحانه دعاء موسى عليه السلام ورفع العذاب عنهم بوساطته.

وقال سبحانه: ﴿ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (الممتحنة: ٤) [٢]، وهكذا كان استغفار

(*) عضو الهيئة العلمية لجامعة طهران، وأستاذ مساعد.

يعقوب عليه السلام لأبنائه بعد أن طلبوا منه ذلك، قال سبحانه: ﴿قَالُواْ يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ * قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيَ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (يوسف: ٩٧ ـ ٩٨).

ويبيّن القرآن الكريم أيضاً استغفار الملائكة للمؤمنين، فقد جاء فيه: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (المؤمن: ٧)، وحادثة توسّل أبي طالب بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو صغير لكي ينزل المطر حينما استسقى بوجهه معروفة[٣].

وقد جاء في القرآن الكريم حول التوسّل بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: ٦٤)، بل يعتبر القرآن الإنفاق لصلوات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مضارعاً لنيّة القربة لله سبحانه: ﴿وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ٩٩).

وتعتبر الشفاعة والتوسّل بالأنبياء والأولياء في يوم القيامة بهدف النجاة من جهنّم أو علوّ الدرجات في الجنّة، من أركان عقائد كلّ من أهل السنّة والشيعة، وهذا كلّه خارجٌ عن محلّ الخلاف[٤].

وعليه؛ فنقطة الخلاف في هذه الأمور إنّما هي في وقوعها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و.. وهذا ما يُلزم بتمحور النقاش في هذه النقطة بالذات، وهنا سؤال يطرح نفسه: لماذا تحوّلت هذه المفاهيم إلى شرك بعد وفاة النبي رغم أنّها كانت توحيداً حال حياته؟

يعتقد بعض السَّلَفيين أنّ حال الميّت بعد الوفاة كحال الحجر والخشب، لا إدراك له ولا سمع، فلا يضرّ ولا ينفع، وحتى لو كان له ذلك فهو خارجٌ عن فَهْمِنا؛ لذا يتساوى الميّت والصنم في هذه الخاصيّة، ومعه يغدو عمل المؤمنين بالتوسّل والاستغاثة كعمل المشركين مع الأصنام؛ وهذا هو ما جعل التيّار السلفي يتناول هذا الموضوع من نافذة النصوص القرآنية التي تخاطب المشركين، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ * إِن تَدْعُوهُمْ لا يَسْمَعُوا دُعَاءكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر: ١٣ ـ ١٤)، فقد تحدّث محمّد بن

عبدالوهاب حول هذه الآية في شرح كتاب التوحيد؛ فقال: «فبيّن الله تعالى أنّ دعاء من لا يسمع ولا يستجيب شركٌ يكفر به المدعو يوم القيامة.. فكل ميّت أو غائب، لا يسمع ولا يستجيب، لا ينفع ولا يضرّ»(٥)، أما الشيخ ابن باز فيقول: «وأمّا دعاء الأنبياء والأولياء والاستغاثة بهم والنذر لهم ونحو ذلك، فهو الشرك الأكبر، وهو الذي كان يفعله كفّار قريش مع أصنامهم وأوثانهم.. ولم يعتقدوا أنّها هي التي تقضي حاجاتهم وتشفي مرضاهم وتنصرهم على عدوّهم، كما بيّن سبحانه ذلك منهم في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَـؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ﴾ (يونس ١٨)، فردّ عليهم سبحانه بقوله: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾»(٦).

إذن، فنصوص عقائد المشركين القرآنية تمثل أحد أدلّة هذا الفريق لتحريم هذه المظاهر، لكنّ الذي يبدو أنّ هذا الإستدلال لم يكن معمولاً به قبل ابن تيمية في القرن الثامن، فهو أوّل مَن قايَسَ عمل المشركين بعمل المؤمنين، معتقداً أنّهما على حدٍّ سواء(٧)، وقد كرّر مُريدوه ومتّبعوه هذا الاستدلال بعده؛ حيث ينقل المناوي عن السبكي؛ فيقول: «ويحسن التوسّل والاستغاثة والتشفّع بالنبي إلى ربّه ولم ينكر ذلك أحدٌ من السّلف ولا من الخلف، حتى جاء ابن تيمية فأنكر ذلك، وعدل عن الصراط المستقيم، وابتدع ما لم يفعله عالمٌ قبله»(٨).

وجوه الامتياز بين اعتقادات المؤمنين وأوهام المشركين

وإذا أردنا نقد اعتقادات المؤمنين استناداً إلى الآيات المذكورة، فعلينا تحليل الخصائص الفكريّة للمشركين تحليلاً دقيقاً؛ بغية تحديد مدى دقّة المقاربة المفترضة هنا، وسوف نلاحظ أنّ هناك آيات تتحدّث عن عقائد المشركين أو تخاطبهم تستعصي عن قياسها بأعمال المؤمنين ومعتقداتهم، ومن جُملتها:

أولاً: إن الإله الذي كان يعبده المشركون أو يتقربون إليه بعبادة الأصنام، ليس له وجودٌ حقيقي أو خارجي؛ لأنه لا يتصف بصفات الإله الواحد، فلا مَعاد له، ولا يُرسل للناس أنبياءً ورسلاً من أنفسهم، ولا يكلّفهم بالواجبات، ولا يهديهم إلى

الصراط المستقيم، لهذا لم يكن المشركون معتقدين بالمعاد، وكانوا يكذّبون الأنبياء وينكرون إنزال الكتب السماوية، ولا يلتزمون بأيّ واجب من ربّهم و.. وقد كشف الله تعالى عن مزاعمهم في آيات كثيرة، منها قوله عزّ اسمه: ﴿فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوا وَّاسْتَغْنَى اللهُ وَاللهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (التغابن: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ﴾ (المؤمنون: ٣٤)، وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سبأ: ٧)، وقوله سبحانه: ﴿وَعَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (ص: ٤ ـ ٥).

فما كان يعبده المشركون لم يكن سوى إلهٍ وَهمي، ليس له وجود خارجي، وإنّما هو صنيعة أوهامهم وتصوّرات أذهانهم؛ لذا لم يكن قولهم حول عبادتهم الأصنام: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)، سوى حجّة تذرّعوا بها، فهم لم يؤمنوا بالله الحقّ حتى يتقرّبوا له، ولعلّ ذلك هو السبب الذي جعل الله تعالى يصفهم بالكذب والكفر؛ حيث يقول في الآية نفسها: ﴿...إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾؛ لأن المشرك يتقرّب إلى إلهه الوهمي لا الإله الحق، الواحد الأحد، الجامع لتمام الأسماء الحُسنى والصفات العليا التي يؤمن بها المسلمون؛ إذاً، فعمل الموحّد في تبرّكه وتوسّله وزيارته و.. يعدّ تقرّباً للإله الحقّ وبإذنه، أمّا عمل المشرك فهو تقرّب للإله الوهمي المختلق له.

ثانياً: لا يرى الموحّد العزّة إلاّ من الله، ولا يطلبها إلاّ منه: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ (فاطر: ١٠)، أما المشرك، فيتّخذ آلهةً غير الله لنصرته: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ (مريم: ٨١)، كما لا يرى الموحّدُ النصر إلاّ من عنده: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران: ١٢٦)، أمّا المشرك فيتّخذ آلهةً غير الله لنصرته: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ﴾ (يس: ٧٣)، إلى غيرها من عناصر الاختلاف العقيدي؛ لذا لا يمكن أبداً مقارنة عمل المشرك بعمل الموحد، أو مطابقة خصائصهما الفكرية والعقدية، أو اتّهام الموحّد بالشرك اعتباطاً وبلا دليل و..

إطلالة على حقيقة الشرك والعبادة

حذراً من تهمة الشرك الاعتباطيّة، نحاول هنا الإشارة إلى بعض النقاط الدالّة وهي:

النقطة الأولى: إن الشرك بالله تعالى من أعظم الكبائر وهو ظلمٌ عظيم لا يغتفر؛ حيث يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)، وقال: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦)، وعلى هذا؛ يفترض تَجَنّب اتّهام أيّ شخص أو وصفه بهذا الظلم العظيم والعمل القبيح الذي لا يغتفر، خاصةً إذا كان من المسلمين المعتقدين بالله والنبوة والمعاد، إلاّ بإقامة الأدلّة القوية المحكمة على ذلك.

النقطة الثانية: تختصّ العبادة بالله وحده لا تليق إلاّ به، ولم يأذن الله لأيّ أحدٍ أن يجعل نفسه ـ ولو للحظةٍ واحدة ـ إلهاً؛ ولهذا لا يعتبر سجود الملائكة لآدم (البقرة ٣٤) أو سجود إخوة يوسف له (يوسف ١٠٠) من نوع عبادة غير الله تعالى.

كما أنّ ما كان يفعله المؤمنون الموحّدون من طوافهم حول الكعبة وسعيهم بين الصفا والمروة، لم يكن عبادةً للكعبة أو للصفا والمروة؛ فقد كانوا واقفين على هذا المبدأ الرئيس؛ كما أنهم في حياة النبي ﷺ عندما كانوا يطلبون شفاعته، أو يتبركون بأعضاء بدنه وملابسه أو يتوسّلون به إلى الله في طلب حوائجهم، وكذلك بعد وفاته ﷺ فهم يعتقدون ـ ككلّ مؤمنٍ موحّد ـ أنّ العبادة مختصّة بالله وحده، أمّا تلك الأمور فخارجة عن دائرتها، أمّا المشركون فكانوا يعبدون شفعاءهم؛ لاعتبارهم لهم آلهة، كما قال الله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)، وهنا يكمن الاختلاف الأساس بين إيمان الموحّدين ووهم المشركين؛ إذاً فأيّ معنى لذلك القياس والتشبيه، تشبيه المسلمين بالمشركين وقياسهم عليهم، مع وضوح الفارق بين الأمرين؟

هذا، وهناك نقاط اختلاف كثيرة بين إيمان الموحّدين وظنون المشركين، نشير إلى عددٍ منها ضمن تعليقنا على رسالة الأستاذ السقّاف.

النقطة الثالثة: لا يقبل الشرك البرهان كما لا يقبل الاستثناء، يقول تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٧)، فجملة (لا برهان له) صفةٌ للإله الآخر؛ فلا دليل على عمل المشركين؛ بل لا يمكن لأيّ شخص اتّخذ إلهاً غير الله، إقامة الدليل على عمله سوى اتّباع الظنّ وهَوى النفس، كما يقول تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣)، أو التذرّع باتّباع ما وجد عليه آباءه، كقوله تعالى عنهم: ﴿قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤)، أمّا الموحّد فيمكنه إقامة الدليل على عمله.

النقطة الرابعة: لا يجب اعتبار الفعل الصادر من العبد شركاً بمجرّد عرضه مقترناً بفعل الله تعالى، كما لا يجب اعتباره متناقضاً مع التوحيد؛ لأن الله تعالى قد ذكر وأيّد الكثير من هذه الموارد في القرآن الكريم، فهو يصف الرسول ﷺ بالمُغني في قوله: ﴿..وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ..﴾ (التوبة: ٧٤)، وقوله: ﴿وَإِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللهُ هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ٦٢)، فهو يعتبر المؤمنين مؤيّدين للرسول ﷺ، كما يصف الملائكة بالمدبّرات في قوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ (النازعات: ٥)، فحَسب الرؤية التوحيديّة لا تعتبر هذه الأمور شركاً بالله تعالى؛ لأنها أفعالٌ في طول فعل الله لا في عَرضه، أي أنّ الموجودات جميعها في هذا النظام لا تمتلك شيئاً من ذاتها ولا توجد ولا تؤثر في غيرها إلاّ بإذن الله تعالى.

ويتجلّى هذا المعنى في خطاب إبراهيم عليه السلام لآزر؛ حيث قال: ﴿...لأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (الممتحنة: ٤)، فقد وعده بالاستغفار، لكنّه قال له: لا أملك لك من الله شيئاً؛ لأن كلّ شيء بإذنه سبحانه، وهذا هو الفارق الرئيس بين رؤية المشركين وعقائد الموحّدين، فالمشرك يعتقد أنّ الأصنام لها القدرة والاستقلال في أمر الوجود بخلاف المؤمنين الموحّدين.

ولابدّ هنا من معالجة أمرين:

أ ـ لم يحدث بعد وفاة الرسول الأكرم ﷺ تغيّر جوهري في التوسّل، والاستغاثة، والشفاعة، بحيث يصل إلى أن تتحوّل تلك المعاني التوحيديّة إلى شرك؛ لأنّ

المؤمنين الذين عاصروه كانوا يعتقدون بعدم استقلاله عن الله سبحانه في إجراء هذه الأمور، وكانوا يطلبونها للتبرّك وحبّاً وكرامة لله ولرسوله، وطلب الشّفاء والبركة من وجوده، وكان هذا الاعتقاد سائداً بين المؤمنين بعد وفاته، وقد قلنا: إنّ الحدّ الفاصل بين اعتقاد المؤمنين والمشركين هو هذه النقطة الهامّة.

ب ـ إنّ الرسول الأكرم ﷺ حيّ بعد وفاته، يسمع صوتنا، يقول السيوطي: «أحاديث حياة الأنبياء في قبورهم متواترة»(٩)، وفي كتاب (إنباء الأذكياء بحياة الأنبياء) يكتب أيضاً: «حياة النبي ﷺ في قبره وسائر الأنبياء معلومةٌ عندنا علماً قطعيّاً؛ لما قام عندنا من الأدلّة في ذلك، وتواترت به الأخبار الدالّة على ذلك، وقد ألّف الإمام البيهقي جزءاً في حياة الأنبياء في قبورهم»(١٠)، ويقول ابن قيّم الجوزيّة: «صحّ عن النبي أنّ الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء.. وقد أخبر بأنّه ما مِنْ مسلمٍ يسلّم عليه إلاّ ردّ عليه روحه حتى يردّ عليه إلى غير ذلك ممّا يحصل، من جملته القطع بأنّ موت الأنبياء إنّما هو راجع إلى أن غُيّبوا عنّا بحيث لا ندركهم وإن كانوا أحياء موجودين كالملائكة، فإنّهم أحياء موجودون ولا نراهم»(١١).

وينقل ابن قيّم عشرات الروايات من الصحاح، والمسانيد، والسنن حول الحياة البرزخية وعلاقة الأموات بالأحياء، يقول: «أن يقول المُسلّم على أهل القبور: السلام عليكم دار قومٍ مؤمنين، هذا خطابٌ لمن يسمع ويعقِل، ولولا ذلك لكان هذا الخطاب بمنزلة خطاب المعدوم والجماد، والسلف مجمعون على هذا، وقد تواترت الآثار عنهم بأنّ الميّت يعرف زيارة الحي ويستبشر به»، كما ينقل روايات كثيرة ضمّنَها فصول متعدّدة منها: «الموتى يسألون عن الأحياء ويعرفون أقوالهم وأعمالهم»، «إخبار الأموات بما حدث في أهلهم بعدهم وبما يحدث»، «إنفاذ أبي بكر وصيّة ثابت بن قيس التي أوصى بها في المنام بعد الممات» و..(١٢)، ثم يشرع ابن قيّم في تفسير آية: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢)، يقول: «فسياق الآية يدلّ على.. أن مَنْ في القبور لا تقدر على إسماعهم إسماعاً ينتفعون به، ولم يرد سبحانه أنّ أصحاب القبور لا يسمعون شيئاً البتة..»(١٣).

والمتحصّل من ذلك كلّه أنّ النبي الأكرم ﷺ في عالم البرزخ يسمع صوت

الزائر والمتوسّل والمستشفع، كما كان في حياته ﷺ يجيب المستغفر، والمتوسّل والمتشفّع، كما أنّ منشأ التبرّك بحاجيات الرسول وأغراضه ﷺ وبالقبر وتقبيل الجدران والحائط المحيط بالقبر و.. منشأ الحبّ، كان ذلك كلّه رائجاً في زمان حياته ﷺ، وقد أحسن الذهبي وأجاد عند ترجمة الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، استطراداً للردّ على شيخه ابن تيمية؛ حيث قال: «فمن وقف عند الحجرة المقدّسة ذليلاً مسلّماً، مصلّياً على نبيّه فيا طوبى له، فقد أحسن الزيارة وأجمل في التذلل والحبّ، وقد أتى بعبادةٍ زائدة على من صلّى عليه في أرضه أو في صلاته؛ إذ الزائر له أجر الزيارة وأجر الصلاة عليه والمصلّي عليه في سائر البلاد له أجر الصلاة فقط، فمن صلّى عليه واحدةً صلّى الله عليه عشراً، ولكن من زاره صلوات الله عليه وأساء أدب الزيارة أو سجد للقبر أو فعل ما لا يشرع فهذا فَعَلَ حسناً وسيئاً؛ فيعامل برفق، والله غفورٌ رحيم، فوالله ما يحصل الانزعاج لمسلم والصياح وتقبيل الجدران وكثرة البكاء إلاّ وهو محبّ لله وللرسول، فحبّه المعيار والفارق بين أهل الجنّة وأهل النار، فزيارة قبره من أفضل القرب.. رزقنا الله وإيّاكم ذلك، آمين»[١٤].

إذن، فهذه الأمور ليست شركاً حتى نقارنها بعمل المشركين، ولم تكن غير مشروعةٍ لكي نعبّر عنها بالبدعة؛ لأنّ هذا الأمر كان رائجاً بين الصحابة، فقد كان ذلك سيرة الصحابة والتابعين؛ فالصحابي عبدالله بن عمر تبرّك بمنبر رسول الله ﷺ بعد وفاته، ولم يَنْهَهُ أحدٌ من الصحابة، بل على العكس هناك روايات تدلّ على أنّ بعض الصحابة غيره أقدموا على ذلك أيضاً، يكتب ابن أبي شيبة بسنده عن يزيد بن عبدالملك بن قسيط يقول: «رأيت نفراً من أصحاب النبي ﷺ إذا خلا لهم المسجد قاموا إلى رمّانة المنبر القرعا فمسحوها ودعوا، قال: ورأيت يزيد يفعل ذلك»[١٥]، واقتدى سالم بن عبدالله بن عمر بأبيه أيضاً[١٦].

أمّا السلفيّون فيقولون: إنّ فعل عبدالله بن عمر اجتهاد منه لم يوافقه أبوه وسائر الصحابة عليه[١٧]، فإذا كانت هذه الأمور اجتهاديّةً، فلا مبرّر لاتّهامكم الآخرين، وأمّا قولكم: إنّ الصحابة والتابعين لم يوافقوا على فعل ابن عمر، فهو كلامٌ بلا دليل؛ لهذا رجّح العسقلاني فِعْلَ ابن عمر في التبرّك بآثار الصالحين وجعله

حجّة[١٨]، وينقل الدارمي في سننه بسندٍ صحيح عن أبي الجوزاء أوس بن عبدالله يقول: «قحط أهل المدينة قحطاً شديداً، فشكوا إلى عائشة، فقالت: انظروا قبر النبي فاجعلوا منه كوى إلى السماء حتى لا يكون بينه وبين السماء سقف، قال: ففعلوا، فمطرنا مطراً حتى نبت العشب، وسمنت الإبل حتى تفتّقت من الشحم، فسمّي عام الفتق»[١٩].

وينقل ابن أبي شيبة بسندٍ صحيح[٢٠] عن أبي صالح السمّان عن خازن عمر يقول: «أصاب الناس قحطٌ في زمن عمر، فجاء رجلٌ إلى قبر النبي، فقال: يا رسول الله! استسق لأمّتك فإنّهم هلكوا..»[٢١]، وينقل الحاكم بسندٍ صحيح على شرط الشيخين، أقرّ الذهبي بصحّته، عن داود بن أبي صالح يقول: «أقبل مروان يوماً، فوجد رجلاً واضعاً وجهه على القبر، فأخذ برقبته وقال: أتدري ما تصنع؟ قال: نعم، فأقبَلَ عليه فإذا هو أبو أيّوب الأنصاري رضي الله عنه، فقال: جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر، سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله»[٢٢].

ولمن أراد التوسّع فليراجع سيرة الصحابة؛ ففيها آثار كثيرة.

* * *

الهوامش

١ ـ الأعراف: ١٣٣.

٢ ـ انظر: مريم: ٤٧.

٣ ـ انظر: البخاري، محمد، صحيح البخاري، فتح الباري٢: ٤٩٤، ح١٠٠٨، ١٠٠٩.

٤ ـ انظر: البيهقي، أحمد، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنّة والجماعة: ١٠٤؛ والنسفي، أبو حفص، شرح العقائد النسفية: ١٤٨؛ والطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد مع كشف المراد: ٤١٦؛ والحلّي، حسن، كشف المراد: ٤١٦؛ والعلامة الحلّي يقول: «اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي».

٥ ـ آل الشيخ، عبدالرحمن، فتح المجيد في شرح كتاب التوحيد: ٤٣٠.

٦ ـ ابن باز، عبدالعزيز، رسالة إلى الشيخ واعظ زاده: ١٤.

٧ ـ انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١: ١٥٧؛ ورسالة إلى أتباع الشيخ عديّ بن مسافر: ٣١.

٨ ـ انظر: المناوي، فيض القدير ١: ١٧٠، رقم: ١٥٠٨.

٩ ـ السيوطي، جلال الدين، مرقاة الصعود: ١٥.

١٠ ـ نقلاً عن الكتاني، محمد، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٣٥.

١١ ـ ابن قيم الجوزية، الروح: ٥.

١٢ ـ المصدر نفسه.

١٣ ـ المصدر نفسه: ٥٩ . ٦٠.

١٤ ـ الذهبي، محمد، سير أعلام النبلاء ٤: ٤٨٣ . ٤٨٤، الرقم: ١٨٥.

١٥ ـ ابن أبي شيبة، المصنّف ٣: ٤٣٥، ح١٥٨٧٦.

١٦ ـ انظر كتاب: ابن حجر، أحمد، فتح الباري ج١ ص٥٦٧ ـ رقم ٤٨٣.

١٧ ـ رسالتان بين الشيخ واعظ زادة والشيخ ابن باز: ١٦.

١٨ ـ ابن حجر، أحمد، فتح الباري ١: ٥٦٩.

١٩ ـ الدارمي، عبدالله، سنن الدارمي ١، باب ما أكرم الله نبيّه بعد موته: ٤٣، وحول سند هذا الحديث انظر: السقّاف، حسن، تعليق على الرسالتين بين الشيخ واعظ زادة والشيخ ابن باز: ٢٩.

٢٠ ـ انظر: ابن حجر، أحمد، فتح الباري ٢: ٤٩٥.

٢١ ـ ابن أبي شيبة، المصنّف ٦: ٣٥٩، الرقم: ٣١٩٩٣.

٢٢ ـ الحاكم النيشابوري، المستدرك ٤: ١٢، باب الفتن والملاحم.

فن الالتفات في اللغة العربيّة
وتطوّره من ابن المعتز إلى المدني

د. قاسم فائز(*)

يعدّ الالتفات أحد المحسّنات البديعية المستعملة في اللغة العربية، وفي القرآن الكريم كثيراً، ولأهميّته اللغوية؛ نحاول رصد استعمالاته، وتطوّر فهمه الدلالي لدى العلماء المسلمين من ابن المعتز إلى المدني.

ظهور الدرس اللغوي للالتفات مع ابن المعتز وتمركزه على أحد معانيه مع قدامة

بدأ رصد ظاهرة الالتفات البلاغية مع عبدالله بن المعتز(٢٩٦هـ)؛ حيث يذهب إلى أنّ الالتفات هو انصراف المتكلّم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، أو عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر.

ويذكر لذلك مثالين هما: قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ (يونس: ٢٢)، وقوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ وَبَرَزُواْ لِلّهِ جَمِيعًا﴾ (إبراهيم: ٢١، ٥٩) [(١)].

وبمجيء قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ)، تركّز الرصد اللغوي على المعنى الثاني الذي طرحه ابن المعتز، حيث رأى قدامة أنّ الالتفات هو أن يكون الشاعر آخذاً في معنى فكأنه يعترضه: إما شك فيه أو ظنّ بأن رادّاً يردّ عليه أو سائلاً يسأله عن سببه، فيعود راجعاً إلى ما قدّمه، فإمّا أن يذكر سببه أو يحلّ الشك فيه [(٢)].

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

تنويع أبي هلال العسكري للمعنى الثاني للالتفات

ويذهب أبو هلال العسكري إلى أنّ الالتفات على ضربين:

١ ـ أن يفرغ المتكلّم من المعاني، فإذا ظننتَ أنّه يريد تجاوزه يلتفت إليه فيذكره بغير ما تقدّم ذكره به[٣].

٢ ـ أن يكون الشاعر آخذاً في معنى وكأنه يعترضه شك أو ظنّ أن رادّاً يردّ عليه قوله أو سائلاً يسأله عن سببه؛ فيعود راجعاً إلى ما قدّمه، فإما أن يؤكّده أو يذكر سببه أو يزيل الشك عنه[٤].

الالتفات والاعتراض اتحاد أم مغايرة؛ تنوع مواقف الاتجاهات اللغوية

ويقرّر ابن رشيق القيرواني (٤٦٣هـ) أنّ الالتفاف هو الاعتراض عند قوم والاستدراك عند آخرين، وهو أن يكون الشاعر آخذاً معنى ثم يعرض له غيره فيعدل عن الأول إلى الثاني، فيأتي به، ثم يعود إلى الأول من غير أن يخلّ في شيء مما يشدّ الأول[٥]، نحو: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلا أَن قَالُوا اقْتُلُوهُ أَو حَرِّقُوهُ﴾ (العنكبوت ١٦ ـ ٢٤)[٦]، ويقول ابن رشيق: جعل ابن المعتز الاعتراض باباً على حدة وسائر الناس يجمع بينه وبين الالتفات، وعدّه قوم تتميماً[٧].

ويرى أبو بكر الباقلاني (٤٠٢هـ) أنّ الالتفات هو الاعتراض في الكلام ولولا الاعتراض لم يكن التفافاً، ومتى خرج عن الكلام الأول ثم رجع إليه على وجهٍ يلطف، كان التفاتاً[٨]، نحو قوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ وَبَرَزُواْ لِلّهِ جَمِيعًا﴾ (إبراهيم ٢٠ ـ ٢١)[٩]، وقوله: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾ (الأعراف: ١٧٥ ـ ١٧٦)[١٠]، لا التفات فيه ولا اعتراض، وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ﴾ (المائدة: ٣٨ ـ ٣٩)[١١]، لا

التفات فيه ولا اعتراض.

والظاهر أنّه خلط في أمثلته بين الالتفات والاعتراض، وأنّ أمثلته لا تتوافق مع تعريفه، ففي كثيرٍ من أمثلته لا التفات ولا اعتراض.

الزمخشري والمحاولات الجادة لرصد فوائد الالتفات

وقد ذكر جار الله الزمخشري (٥٢٨هـ) فوائد للالتفات ذيل بعض الآيات القرآنية، كما ذكر أنّ الهدف الرئيس له هو التفنّن في الكلام؛ لنشاط السامع والإيقاظ للإصغاء إليه [١٢].

أ. يقول: فائدة الالتفات في ﴿حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ المبالغة؛ كأنه يذكر لغير حالهم ليعجّبهم منها، ويستدعي منهم الإنكار والتقبيح [١٣].

ب. ومن أنواعه ما كان من الغياب إلى الخطاب، قال تعالى: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢) [١٤]، وقوله: ﴿وَاللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ﴾ (فاطر: ٩) [١٥].

ج. قوله: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ﴾ (البقرة: ١٦٩ ـ ١٧٠)، ففائدة الالتفات هنا الإشارة إلى ضلالهم؛ لأنه لا ضالّ أضلّ من المقلّد، كأنه يقول: انظر إلى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون [١٦].

د. أمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: ٣٩)، ففائدته المبالغة في المدح [١٧].

هـ. قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ﴾ (النساء: ٦٤)، حيث الالتفات تفخيمٌ لشأن الرسول وتعظيمٌ لاستغفاره [١٨].

و. قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَن جَاءهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾ (عبس: ١ ـ ٣)، فائدته التخييل بالإقبال على المخاطب ومواجهته بزيادة اللوم والإنكار [١٩].

الوطواط وإخراج الالتفات من الفوضى اللغوية للقدماء

يرى رشيد الدين الوطواط (٥٧٣هـ) أنّ الالتفات عند بعضٍ انتقالٌ من الخطاب

إلى الغياب ومن الغياب إلى الخطاب نحو: ﴿مَـالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الحمد ٢ ـ ٣)، وعند آخرين إكمال الأديب المعنى، ثم الالتفات إليه لبيان المثل أو للدعاء أو لغرضٍ آخر، نحو: ﴿جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (الإسراء: ٨١) [٢٠].

وثمّة نوعٌ ثانٍ عند الوطواط للالتفات هو التذييل في الحقيقة، والتذييل من الإطناب الذي هو من علم المعاني.

ويعدّ الوطواط أوّل من أخرج الالتفات من خلط القدماء، وقسّمه إلى قسمين: أحدهما الانتقال من الغيبة إلى الخطاب أو التكلّم وعلى العكس، والآخر هو التذييل.

وهكذا، سمّى أسامة بن منقذ (٥٨٤ هـ) الالتفات بالانصراف [٢١]، إلا أنّ فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ) أتى بتعريفٍ أحسن لأحد معنييه اللذين أشار إليهما الوطواط؛ فقال: هو تعقيب الكلام بجملةٍ تامة ملاقية إياه في المعنى، ليكون تتميماً له على جهة المثل أو غيره، ثم ذكر الآية التالية التي هي مثال الدعاء الذي ذكره الوطواط في ثاني تعريفيه: ﴿ثُمَّ انصَرَفُواْ صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُم﴾ (التوبة: ١٢٧) [٢٢].

ابن الأثير وتحوير الالتفات إلى أوّل معنيي ابن المعتز، محاولات نقدية للزمخشري

أمّا أبو الفتح ابن الأثير (٦٣٧ هـ)، فرأى أنّ الالتفات مأخوذ من التفات الإنسان عن يمينه وشماله، فهو يقبل بوجهه تارةً كذا وأخرى كذلك، وكذلك يكون هذا في الكلام؛ لأنه ينتقل فيه عن صيغةٍ إلى أخرى، كالانتقال من خطاب حاضر إلى غائب، أو العكس، أو من ماضٍ إلى مستقبل أو العكس أو غير ذلك، ويسمّى أيضاً «سجاعة العربية» التي تختصّ به هذه اللغة دون غيرها من اللغات [٢٣].

وبهذا يكون ابن الأثير قد ذكر نوعين جديدين للالتفات:

١ ـ الرجوع عن الفعل المستقبل أو الماضي إلى فعل الأمر؛ قاصداً منه تعظيم حال من أجري عليه الفعل المستقبل، وتحقير حال من أجري عليه الأمر.

٢ ـ الإخبار عن الماضي بالمستقبل والعكس، لكن يبدو أنهما واحد [٢٤].

وثمّة أمثلة لهذا الأمر منها:

أ. من الغائب إلى المخاطب: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ (مريم: ٨٩)، وفائدته زيادة التسجيل عليهم بالجرأة على الله والتعرّض لسخطه، وتنبيههم على عظم ما قالوه.

ب. من الغائب إلى المتكلّم: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الإسراء: ١) [٢٥].

ج. من المتكلّم إلى الخطاب: ﴿وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس: ٢٢)؛ لأنه يريد مناصحتهم ليتلطّف بهم، ومثله: ﴿إِنِّي آمَنتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ﴾ (يس: ٢٥) [٢٦].

د. من الخطاب إلى الغيبة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ وَتَقَطَّعُوا أمرهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٣) [٢٧].

هـ. من الحاضر إلى الغائب: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ (الحمد: ٧) [٢٨]، فقد حصل التفات في «المغضوب» على صيغة المفعول بعد «أنعمت».

و. من الغائب إلى المتكلّم: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أو كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أمرهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (فصلت: ١١)؛ لأنّ طائفةً يعتقدون أنّ النجوم ليست في السماء الدنيا، فلما صار الكلام إلى ها هنا عدل عن الغائب إلى المتكلّم؛ لأنّه مهمّ تكذيباً لتلك الطائفة [٢٩].

ز. من المتكلّم إلى الغائب: ﴿إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الدخان: ٥)، حيث الفائدة هنا تخصيص النبي بالذكر [٣٠]، ونحوه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِـي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨) [٣١].

ح. من الماضي إلى الأمر: ﴿قُلْ أمر رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف: ٢٩)؛ للعناية بتوكيد الصلاة في نفوسهم [٣٢].

ط ـ من الماضي إلى المستقبل: ﴿اللهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ (الروم: ٤٨)[٣٣]، ونحوه: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ﴾ (الحج: ٣١)؛ بغية استحضار صورة خطف الطير إيّاه[٣٤].

ي ـ من الماضي إلى المضارع: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ﴾ (الحج: ٢٥)؛ لأنّ كفرهم وُجد ولم يستجدّوا بعده كفراً ثانياً، لكنّ صدّهم متجدّد متواصل[٣٥]، ومثله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ (الحج: ٦٣)؛ لإفادة بقاء أثر المطر زماناً بعد زمان، لكنّ إنزال الماء مضى واخضرار الأرض باقٍ لم يمض[٣٦].

ك ـ من المضارع إلى الماضي: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧)؛ لأهميّة الحشر إذ من الناس من ينكره، ومثله: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ﴾ (النمل: ٨٧)؛ للإشعار بتحقيق الفزع وأنه كائنٌ لا محالة[٣٧].

ل ـ من المضارع إلى الأمر: ﴿قَالُواْ يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ إِن نَّقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوَءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللهَ وَاشْهَدُواْ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (هود: ٥٣ ـ ٥٤)[٣٨]، وممّا يجري هذا المجرى الإخبار باسم المفعول عن الفعل المستقبل، نحو: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ﴾ (هود: ١٠٣)؛ لما فيه من الدلالة على ثبات معنى الجمع لليوم، وأنه الموصوف بهذه الصفة.

ويعتقد ابن الأثير أنّ فوائد الالتفات لا تحدّ بحدٍّ ولا تُضبط بضابط، قائلاً: الالتفات مقصور على العناية بالمعنى المقصود، وقال: قد يكون فائدة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب لتعظيم شأن المخاطب[٣٩].

ويخالف ابنُ الأثير الزمخشريَّ فيما ذكره من فوائد للالتفات، قائلاً: إنّ ما قال الزمخشري من نظرية نشاط السامع يصدق في كلام مطوّل، ولكن نرى الالتفات في الكلام القصير أيضاً[٤٠].

وبهذا خصّ ابن الأثير الالتفات بتغيير صيغةٍ إلى أخرى، مضيفاً إليه نوعاً جديداً، ذاكراً أمثلة قرآنية كثيرة ومبيّناً فائدته.

ابن أبي الإصبع ومحاولات التلفيق اللغوي

ويحاول ابن أبي الإصبع (٦٥٤ هـ) ذكر تعريف قدامة مهذّباً؛ فيرى أن يكون المتكلّم آخذاً في معنى، فيعترضه إمّا شكّ فيه أو ظنّ أنّ رادّاً ردّه عليه أو سائلاً سأله عنه أو عن سببه، فيلتفت قبل فراغه من التعبير عنه، فإمّا أن يجلي شكّه أو يؤكّده أو يُقرّره أو يذكر سببه (٤١).

ويبدو أنّ الالتفات عنده قسمان: الالتفات الذي عند قدامة، والالتفات الذي عند ابن المعتز، والأول هو الاعتراض الذي في علم المعاني، نحو: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ﴾ (البقرة: ٢٤) (٤٢)، والثاني هو الانتقال من الغياب إلى الخطاب والتكلّم وبالعكس، وهو على أنحاء منها:

أ ـ من الإخبار إلى المخاطبة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاء الله عَلَيْكَ وَبَنَات عَمِّكَ وَبَنَات عَمَّاتكَ وَبَنَات خَالكَ وَبَنَات خَالاتكَ اللاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامرأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠) (٤٣).

ب ـ من الغياب إلى الخطاب: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لكم﴾ (الأنعام: ٦) (٤٤).

ج ـ من المتكلّم إلى الخطاب: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ (الكوثر: ١ ـ ٢)، وهذا خطأ؛ لأنّه من المتكلّم إلى الغائب: «إنّا» و «ربّ» (٤٥).

د ـ من المتكلّم إلى الإخبار: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾ (إبراهيم: ١٩) (٤٦)، وهذا أيضاً خطأ؛ إذ لا التفات فيه.

وذكر ابن أبي الإصبع أنّه قد يكون الالتفات في مرجع الضمير، نحو: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (العاديات: ٦ ـ ٨)؛ إذ المراد بالضمير في «إنّه» الأولى هو الله، فيما المراد بالثانية الإنسان، وقال: هذا يحسُن أن يسمّى التفات الضمائر (٤٧)، وهذا ما ينفرد به وحده، مضافاً إلى أن مرجع ضمير ﴿إِنَّهُ عَلَى﴾ هو الإنسان في بعض التفاسير.

وقد قسّم ابن أبي الإصبع الالتفات إلى الاعتراض وإلى الانتقال من صيغةٍ إلى

أخرى، أي من الخطاب إلى الغياب والتكلّم، وبالعكس، وذكر نوعاً جديداً منه أسماه التفات الضمائر، وهو أن يُذكر ضميرٌ واحد مرّتين يختلف مرجعهما.

الطيبي والتعريف الأكمل للالتفات

لكن تعريف شرف الدين الطيبي (٧٣٤ هـ) هو الأكمل حيث اعتبره الانتقال من إحدى الصيغ الثلاث، أعني الحكاية والخطاب والغيبة، إلى أخرى لمفهوم واحد رعايةً لنكتة [٤٨].

وقد ذكر أمثلةً منها قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَـنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمـنِ الرَّحِيمِ مَـالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ١ ـ ٥)، والنكتة فيه أنّ العبد إذا قدّر مُثوله بين مولاه، من حقّه أن يكون حاضر القلب يقظان النفس درّاك اللمحة، سيما إذا فتح بالتحميد يستحضر سبوغ نعمائه، جلائلها ودقائقها، فإذا انتقل منه إلى اسم الذات يستجدّ لنفسه هيبة الجلال والكبرياء، ثم إذا انتقل منه على معنى الربوبية والمالكية يستزيد المحرّك، وإذا ارتقى منه إلى كونه شامل الرحمة ـ دنياها وعقباها ـ يتضاعف المحرّك، ثم إذا آل الأمر إلى أنه مالك الأمور في العاقبة ـ ثوابها وعقابها ـ يصير ذلك المحرّك إلى حدّ لا يتمالك معه إلى أن لا يقبل إلى معبوده ومعينه الحاضر المشاهد، ولا يقول: إيّاك نعبد وإيّاك نستعين [٤٩].

ومن أمثلته ما جاء من الخطاب إلى الغيبة: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ (البقرة: ٢٣٢) [٥٠].

صفي الدين الحلي وحصر الالتفات بالاعتراض، مواصلة البحث اللغوي

وإذا عطفنا النظر ناحية صفي الدين الحلّي (٧٥٠ هـ)، نرى أنّه يحصر الالتفات بالاعتراض؛ إذ يقول: «قال البديعيّون: هو عبارة عن الرجوع عن الخطاب إلى الغيبة أو إلى التكلّم وعلى العكس». وفيه نظر، كذلك قال في باب الاعتراض: «الاعتراض أو

الالتفات»، مما يؤكّد أن الالتفات عنده هو الاعتراض وحده.

والمثال الجديد الذي يطرحه هو: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا﴾ (فاطر: ٢٧)[٥١].

ويتواصل استعراض الأمثلة؛ فيذكر ابن القيّم الجوزيّة (٧٥١ هـ) له مثالين هما: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (الحج: ٣٠)[٥٢]، ولا التفات فيه، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ (مريم: ٨٩)[٥٣]، وهنا يرى أنّ فائدة الالتفات في الآية هي التوبيخ.

وتستمرّ الأمثلة مع ابن حجّة الحموي (٨٣٧ هـ) أيضاً نحو: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب: ٥٠)، و ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَـٰذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ﴾ (يوسف: ٣٩)، حيث خاطب يوسفَ والتفت إلى زليخا[٥٤]، وهو ليس بالالتفات؛ لأن مرجع الضميرين مختلف.

السيوطي والتأسيس لشروط الالتفات، محاولات ملامسة ظواهر لغوية قريبة

وتبدأ عمليّة ذكر شروط الالتفات مع جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ)؛ حيث يسردها، وهي:

١ ـ أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً إلى نفس الأمر، أي إلى المنتقل عنه.

٢ ـ أن يكون في جملتين[٥٥].

ثمّ يذكر لذلك أمثلةً جديدة، منها: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً﴾ (الإنسان: ٢١)[٥٦]، و ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الزخرف: ٧٠ ـ ٧١)، حيث كرّر الالتفات في هذه الآية[٥٧]، و ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ٧)، و ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾، و ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ﴾ (الفتح: ١ ـ ٢)، و ﴿وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾ (الأنعام: ٧١ ـ ٧٢)[٥٨]، ومنها ما جاء من الأمر إلى

الماضي، نحو: ﴿وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا﴾ (البقرة: ١٢٥)، ومن الأمر إلى المضارع: ﴿وَأَنْ أَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِيَ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٧٢) [٥٩].

ويرى السيوطي أنّه يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد إلى الاثنين أو الجمع وعلى العكس:

أ ـ من الواحد إلى الإثنين: ﴿قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاء فِي الأَرْضِ﴾ (يونس: ٧٨).

ب ـ من الواحد إلى الجمع: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء﴾ (الطلاق: ١).

ج ـ من الإثنين إلى الواحد: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾ (طه: ٤٩)، و ﴿فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ (طه: ١١٧).

د ـ من الإثنين إلى الجمع: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُواْ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً﴾ (يونس: ٨٧).

هـ ـ من الجمع إلى الواحد: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٨٧) [٦٠].

معاني الالتفات عند المدني

وأخيراً يذكر علي المدنيّ (١١١٧ هـ) أنّ الالتفات عند الجمهور هو التعبير عن معنى بطريقٍ من الطرق الثلاثة: التكلّم، والخطاب، والغيبة، بعد التعبير عنه بطريقٍ آخر، ناقلاً عن السكاكي: أو أن يكون مقتضى الظاهر التعبير عنه بطريقٍ منها فعدل إلى آخر [٦١]، معلّقاً على مثال السيوطي، وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا﴾ (طه: ٧٢ ـ ٧٣)، بأنّه لا يصحّ؛ لأنّ شرط الالتفات أن يكون المراد بهما واحداً [٦٢].

لكنّ المدنيّ يرى أنّه قد يطلق الالتفات على معنيين آخرين هما:

١ ـ تعقيب كلام بجملة مستقلة ملاقية له في المعنى على طريق المثل أو الدعاء أو نحوهما، ومثال الدعاء: ﴿ثُمَّ انصَرَفُواْ صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُم﴾ (التوبة: ١٢٧) [٦٣].

٢ ـ أنّ تذكر معنى فتتوهّم أن السامع اختلجه شيءٌ، فتلتفت إلى كلامٍ تزيل اختلاجه، ثم ترجع إلى مقصودك، وهذا يسمّى بالاعتراض [٦٤].

استخدام البلاغيين الأمثلة القرآنية في مسألة الالتفات، وقفة إحصائية عاجلة

وبما تقدّم يظهر أنّ البلاغيّين ذكروا للالتفات أربعةً وخمسين مثالاً قرآنياً، وذلك على الشكل التالي:

٢ لابن المعتز، ٢ للباقلاني، ٦ للزمخشري، ١ للوطواط، ١٧ لابن الأثير، ٤ لابن أبي الإصبع، ١ للنويري، ١ للطيبي، ١ لصفي الدين، ١ لابن قيّم، ٣ للحموي، ١٥ للسيوطي، و١ للمدني.

* * *

الهوامش

١ ـ ابن المعتز، كتاب البديع، تحقيق: أغناطيوس كراتشفوسكي.

٢ ـ قدامة بن جعفر، كتاب نقد الشعر: ٥٣، القسطنطينية، ١٣٠٢هـ.

٣ ـ أبو هلال العسكري: ٤٠٧.

٤ ـ المصدر نفسه.

٥ ـ ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده ٢: ٢٦، تحقيق: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، نشر: محمد أمين النجانجي الكتبي وشركاه، مصر، ١٣٢٥هـ.

٦ ـ الباقلاني، إعجاز القرآن: ٩٠، تحقيق: محمد محمد شاكر، ومحمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.

٧ ـ القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده ٢: ٧٣.

٨ ـ الباقلاني، إعجاز القرآن: ٩٠.

٩ ـ المصدر نفسه: ٩١.

١٠ ـ المصدر نفسه.

١١ ـ المصدر نفسه.

١٢ ـ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١: ١١، نشر أدب الحوزة، قم، إيران.

١٣ ـ المصدر نفسه ٢: ٢٦٦.

١٤ ـ المصدر نفسه ١: ٦٧.

١٥ ـ المصدر نفسه ١: ١١.

١٦ ـ المصدر نفسه ١: ١٦٠.
١٧ ـ المصدر نفسه ٣: ٢٧٩.
١٨ ـ المصدر نفسه ١: ٤٠٨.
١٩ ـ المصدر نفسه ٤: ٥٦٠.
٢٠ ـ الوطواط، حدائق السحر في دقائق الشعر: ٣٨، تصحيح: عباس إقبال، نشر كتابخانه سنائي وكتابخانه طهوري، إيران، ١٩٨٣م.
٢١ ـ ابن منقذ، البديع في نقد الشعر: ٢٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م.
٢٢ ـ الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ٢٨١، تحقيق: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٣ ـ ابن الأثير، المثل السائر ٢: ٣، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٢٤ ـ المصدر نفسه ٢: ١١.
٢٥ ـ المصدر نفسه ٢: ٥.
٢٦ ـ المصدر نفسه: ٧.
٢٧ ـ المصدر نفسه: ١٠.
٢٨ ـ المصدر نفسه: ٥.
٢٩ ـ المصدر نفسه: ٦.
٣٠ ـ المصدر نفسه: ٧.
٣١ ـ المصدر نفسه: ١١.
٣٢ ـ المصدر نفسه: ١٢.
٣٣ ـ المصدر نفسه: ١٣.
٣٤ ـ المصدر نفسه: ١٥.
٣٥ ـ المصدر نفسه.
٣٦ ـ المصدر نفسه.
٣٧ ـ المصدر نفسه: ١٦.
٣٨ ـ المصدر نفسه: ١١.
٣٩ ـ المصدر نفسه: ٤.
٤٠ ـ المصدر نفسه.
٤١ ـ ابن أبي الإصبع، بديع القرآن: ٤٢، تحقيق: محمد شرف، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ١٣٧٧هـ.

٤٢ ـ المصدر نفسه.

٤٣ ـ المصدر نفسه: ٤٤.

٤٤ ـ المصدر نفسه.

٤٥ ـ المصدر نفسه.

٤٦ ـ المصدر نفسه: ٤٥.

٤٧ ـ المصدر نفسه.

٤٨ ـ الطيبي، التبيان في علم المعاني والبديع والبيان: ٢٨٤، تحقيق: هادي عطية، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٤٩ ـ المصدر نفسه.

٥٠ ـ المصدر نفسه: ٢٨٧.

٥١ ـ صفي الدين الحلّي، شرح الكافية البديعيّة: ٧٨، تحقيق: نسيب نشاوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٥٢ ـ ابن القيم الجوزية، الفوائد المشرقية إلى علوم القرآن وعلوم البيان: ١٤٤، تحقيق: لجنة تحقيق التراث بدار الهلال، بيروت، ١٩٨٧م.

٥٣ ـ المصدر نفسه: ١٤٣.

٥٤ ـ الحموي: ٦٠، دار القاموس الحديث، بيروت.

٥٥ ـ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٢٠؛ نقلاً عن الكشاف، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٥٦ ـ المصدر نفسه ٢: ٤٢٠.

٥٧ ـ المصدر نفسه.

٥٨ ـ المصدر نفسه: ٤١٩.

٥٩ ـ المصدر نفسه: ٤٢١.

٦٠ ـ المصدر نفسه.

٦١ ـ المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع ١: ٣٦١، تحقيق: شاكر هادي شكر، النجف، مطبعة النعمان، ١٣٨٨هـ.

٦٢ ـ المصدر نفسه ١: ٣٧١.

٦٣ ـ المصدر نفسه ١: ٣٨٠.

٦٤ ـ المصدر نفسه.

النشر في إيران
إطلالة على الحركة الثقافية في إيران المعاصرة
(١٩٧٠ ـ ١٩٩٠م)

د. بهاء الدين خرّمشاهي(*)

ترجمة: محمد حسن زراقط

رؤية إلى الماضي

كتبت بالتعاون مع صديقي السيد عبد الحسين آذرنك مقالةً حملت عنوان: «نشر الكتاب في إيران»، وقد طُبعت هذه المقالة في مجلة جمعية الكتبيين (أنجمن كتابداران) (الدورة الثامنة، العدد الأول، ربيع ١٣٥٤ هـ. ش/ ١٩٧٥م، ص٨ - ٣٥)، وها قد مضى على نشر هذه المقالة خمس عشرة سنة؛ ما يسمح لنا بعدّها مقالةً عن نشر الكتاب في إيران الأمس، لكنّ رغبةً في الانطلاق من أرضيّةٍ واضحة تسمح بالحديث عن اليوم أسمح لنفسي ـ وبعد الاستئذان من صديقي آذرنك ـ بالاستفادة من ما يقرب من ثُمن تلك المقالة.

«ترجع المرحلة الحديثة لنشر الكتاب وطباعته إلى ما يقرب من قرنٍ من الزمان، لكنّ التفكيك بين الطباعة والتوزيع لا يرقى إلى تلك المدّة، بل لا يتجاوز عدداً قليلاً من السنين، ففي ما مضى كان بائع الكتب هو الناشر نفسه.. وكان العمل في النشر ـ لسببٍ ولآخر ـ متمركزاً في العاصمة طهران، أمّا النشر في

(*) أستاذ جامعي، من أشهر مترجمي الفكر الديني من اللغة الإنجليزية، له ترجمة للقرآن الكريم، متخصّص في الأدب الفارسي.

المحافظات والمناطق الإيرانية الأخرى، فقد كان ضعيفاً بحيث لا يُحسب له حسابٌ في أرقام صناعة الطباعة الإيرانية، وقد أصدرت وزارة الثقافة والفنّ الإيرانية عام ١٣٥١هـش(١٩٧٢م) تقريراً، ذكرت فيه أنّ عدد الناشرين في طهران وصل إلى ١٢٢ ناشراً»[١].

هذا، ويقول أحد مسؤولي اتّحاد الناشرين وتجّار الكتب: إنّ عدد الناشرين الحقيقيّ وصل سنة ١٣٥٤هـ. ش(١٩٧٥م) إلى الستّين ناشراً، وذلك بالانتباه إلى أنّ التمييز بين الناشر وتاجر الكتب ليس أمراً بسيطاً إلى هذا الحد.. فهناك ناشرون مثل: إقبال، وابن سينا، ومعرفت، وغوتنبرغ، وصفي عليشاه، وطهوري وآخرون، وهؤلاء ليس لهم دورٌ بارز أو نشاطٌ مؤثر في عالم النشر في إيران في هذه الأيام، وفي المقابل توجد دُورُ نشرٍ لها دورٌ كبير في حركة النشر مثل: أمير كبير، التي تدير ثمانية فروعٍ في طهران وحدها، ثم وصل عددها إلى ستة عشر فرعاً، ومن هذا الطراز شركة خوارزمي المساهمة للنشر، والتي تعدّ من ا لمؤسسات الناجحة بكلّ ما للكلمة من معنى، وقد صدرت عنها كتبٌ قيِّمة رغم أنها لم تبلغ من العمر عتياً، ومن هؤلاء دار نشر فرانكلين في إيران، وهو الفرع الثاني لها خارج الولايات المتحدة الأميركية، وتهدف لترويج الفكر والثقافة الغربية في إيران عبر الترجمة، هذه المؤسسة كان لها أثرٌ مهمّ؛ حيث نشرت خلال ٢٢ سنة من عمرها ما يقارب من ١٠٠٠ عنوان بين تأليف وترجمة، وقد ساهمت في تأسيس مطبعة ٢٥ شهريور، إحدى أكبر المطابع في الشرق الأوسط، كما ساهمت في إعادة تدوين الكتب المدرسية في إيران، وكذلك اهتمّت بنشر عددٍ من المجلات بعنوان «بيك»، ومن منشوراتها دائرة المعارف الفارسية.

ومن أصناف الناشرين الإيرانيين:

١- الناشرون غير ثابتي الأقدام: وهؤلاء ناشرون شباب دخلوا إلى عالم النشر واهتمامهم منصبٌ على سوق الطلاب، وممّن يصنّف في هذه الدائرة: طوس، وكتاب نمونه، وبيام، ورز، ومرواريد، وآكاه..

٢- الناشرون الحكوميون: وهم الذين يستفيدون من الدولة ومساعداتها بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، ومن هؤلاء: بنكاه ترجمه ونشر كتاب (مركز

الترجمة ونشر الكتاب)، جامعة طهران، وكانون برورش فكري كودكان ونوجوانان (مركز التربية الفكرية للأطفال والمراهقين)، ومؤسّسة ثقافة إيران، ووزارة العلوم والتعليم العالي، ووزارة الثقافة والفن، وغيرها من المؤسّسات التابعة للوزارات.

٣- الناشرون المختصّون بالكتب الدينية: وهؤلاء كثيرون يتمركزون في بازار طهران، وشارع شاه آباد، وفي بعض المدن ذات الطابع الديني مثل: قم ومشهد، ويشار إلى أنّ الكتاب الديني من أكثر الكتب مبيعاً في إيران، ويغلب على الكتب التي نشرها هؤلاء صغر الحجم وارتفاع عدد النسخ المطبوعة منها، لكن مع ضعفٍ في المحتوى والمضمون.

ركود تجارة الكتاب في إيران قبل عام ١٩٧٩م

إنّ نتاج دور النشر التي أشرنا إليها جميعها ليس فقط لا يثير الإعجاب، بل هو ـ مقارنةً بحجم الإمكانات المتوفرة ـ لا يعدّ شيئا مهماً؛ فعدد الكتب المنشورة سنوياً في إيران قلّما يتجاوز ٢٥٠٠ كتاب حتى مع احتساب الكتب التي يعاد طبعها، أمّا تعداد النسخ المطبوعة من كلّ كتاب، فالمعدل العام لها لا يتجاوز ٢٥٠٠ نسخة.

«ولقد عمل د. عبد الرحيم أحمدي لسنواتٍ على دراسة وضع الكتاب في إيران ونشر حاصل دراسته في مقالتين(٢)، والعناصر التي كانت برأيه كامنةً وراء كساد سوق الكتاب الإيراني ما زالت حتى الآن على حالها، وتؤيّد هذا التقييم دراسةٌ أخرى نشرها نور الله مرادي(٣)».

وأيّا تكن الحال، فإن العوامل التي يشير إليها د. أحمدي في مقالتيه هي: ١ ـ هبوط المستوى الثقافي العام. ٢ ـ قصور النظام التعليمي والتربوي. ٣ ـ بعض التضييق على النشر. ٤ ـ سوء التوزيع. ٥ ـ ارتفاع سعر الكتاب بالقياس إلى المعدّل العام للدخل. ٦ ـ التأثير السلبي للقصص التي تُنشر في المجلات الأسبوعية على الذوق الأدبي عند الشباب. ٧ ـ عدم تنمية المكتبات العامة وتطويرها.

وبعد د. عبد الرحيم أحمدي بحوالي عشر سنوات، نشر د. ناصر الدين صاحب

الزماني رسالةً بعنوان: «اقتصاد الكتاب المريض»، عالج فيها مشاكل الكتاب ونشره من زوايا وأبعاد مختلفة، ومن أهمّ مشاكل نشر الكتاب في إيران أشار إلى ما يأتي: ١ ـ غلاء الكتاب وقلّة رواج عادة المطالعة. ٢ ـ عدم الاهتمام بحقوق المؤلّفين والمترجمين. ٣ ـ قلّة مصادر المعرفة وضعف الخبرة بالكتب. ٤ ـ ضعف التنوّع في الكتاب الإيراني. ٥ ـ عدم وجود كتّاب وتراجمة محترفين. ٦ ـ عجز الاستثمارات في مجال نشر الكتاب. ٧ ـ عدم الفصل بين الناشر وتاجر الكتب. ٨ ـ عدم وجود برنامج متكامل للنشر. ٩ ـ انعدام التخصّصية في النشر. ١٠ ـ عدم وجود مستشارين في الطباعة. ١١ ـ ضآلة عدد النسخ المنشورة. ١٢ ـ بطء حركة البيع[(٤)].

وبمقارنة هاتين المقالتين يبدو لنا أنّ واقع الكتابة والنشر لم يبق على حاله فحسب، بل طرأت عليه عناصر ضعفٍ جديدة.

وفي عام ١٣٥٢هـ.ش/١٩٧٣م، نشر شاؤول نجاش مقالةً مفصّلة في هذا المجال، أي بعد مرور خمس سنوات على المقالة المشار إليها أعلاه، وقد حاول كاتبها تشخيص علل كساد سوق الكتاب وركوده في إيران، ومن أهمّ ما ورد فيها: ١ ـ ضآلة عدد النسخ المطبوعة. ٢ ـ بطء حركة البيع. ٣ ـ ضعف النظام التعليمي وعدم الاعتناء بالمطالعة وتجنّب الحوار. ٤ ـ الإدمان على مشاهدة التلفزيون. ٥ ـ عدم تساوي المستوى التعليمي الجامعي واختلاف مستوياته باختلاف الحقول العلمية واختلاف الأساتذة. ٦ ـ الوضع الرقابي والإداري. ٧ ـ عدم وجود ضوابط واضحة تحدّد مسؤوليات كلّ من الناشر والإدارات المشرفة على النشر. ٨ ـ قصور شبكة توزيع الكتاب. ٩ ـ ارتفاع تكاليف الطباعة وبدل أتعاب المؤلّفين والمترجمين، الأمر الذي ينتهي إلى ارتفاع قيمة الكتاب ما يحول دون سعة انتشاره.

بالنظر إلى هذه العناوين التي كان يُشار إليها طيلة خمس عشر سنة، وبملاحظة الوضع الحالي لسوق النشر يمكن القول: إن أبرز هموم ومشكلات النشر هي: ١ ـ الوضع الرقابي. ٢ ـ عدم اهتمام الدولة والمؤسّسات الحكومية بالنشر. ٣ ـ العوائق الاقتصادية: ارتفاع كلفة الإنتاج، ضعف التوزيع، وقصور الدعاية. ٤ ـ بناء النظام التعليمي على بُعد واحد. ٥ ـ ضعف الثقافة وقلّة المكتبات. ٦ ـ ضعف القدرات الفنية والثقافية للناشرين.

النشر في إيران من انتصار الثورة حتى ١٩٩٠م

لم تجر دراسة وضع النشر الثقافي في إيران ما بعد الثورة عام ١٩٧٩م من الجوانب جميعها، غير أنّ هناك بعض المحاولات الجادّة، أشير منها إلى ما قدّمه السيد كريم إمامي، الذي يعدّ من البارزين وذوي الخبرة في هذا الميدان، فقد نشر عدداً من المقالات حول عقود النشر وتسعير الكتاب. ومن بين أعماله محاضرة باللغة الإنجليزية قدّمها في جامعة أكسفورد لم تُترجم إلى الفارسية حتى الآن.

ومن المهتمّين بهذا المجال، السيد فرخ أمير فريار الذي يعدّ واحداً من أهل الاختصاص، ونشر عدداً من المقالات في مجلة «نشر دانش»، سلّطت الضوء على بعض زوايا نشر الكتاب الإيراني.

ومن هؤلاء أيضاً السيدة فرشته مولوي، من الباحثين والمحقّقين في المكتبة الوطنية الإيرانية، وقد نشرت هذه الباحثة مقالةً مهمّة في هذا الميدان، ننقل شيئاً من أفكارها الأساسية وإحصاءاتها.

ترى السيدة مولوي أنّ أهمّ خصوصيات صناعة النشر بعد الثورة هي: ١ ـ رواج عادة المطالعة وانتشارها كمّاً وكيفاً بين فئات المطالعين. ٢ ـ النموّ المتسارع لصناعة الكتب وإنتاجه. ٣ ـ رواج سوق الكتاب وتأخّر سرعة المطالعة عن سرعة شراء الكتاب. ٤ ـ زيادة عدد النسخ المطبوعة. ٥ ـ التنوّع الموضوعي الملفت في إنتاج الكتاب وتطوّر إنتاج الكتب في مجالي السياسة وعلم الاجتماع. ٦ ـ زيادة عدد الناشرين ومراكز بيع الكتاب تبعاً لزيادة عدد القرّاء والمؤلّفين المترجمين[٥].

ويمكن عدّ عامي ٥٧، ٥٨ هـ ش/ ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠م، سنتي طفرة في مجال النشر؛ حيث إن المؤلّفات الراديكالية الدينية واليسارية المتنوّعة وجدت في انهيار النظام الملكي وزوال الرقابة فسحةً أساسية للخروج من محاق المنع، فظهرت إلى عالم النشر كتبٌ بعدد نسخ «ضوئية»[٦] سواء في ذلك الطباعة وتجديد الطباعة، وكان المتطوّر هو العدد على حساب النوعية في كثير من الأحيان.

فمثلاً، تجاوز عدد نسخ بعض كتب علي شريعتي حدود المليون نسخة؛ أي مائتي ضعف العدد المتعارف عليه في صناعة النشر الإيرانية، ومثلها الكتب

الماركسية ونصف الماركسية بلغت أعداد نسخها أرقاماً مدهشة، وفي البدايات كانت أكثر طبعات هذا النوع من الكتب تتمّ تحت ضغوط التهديدات الأمنية نتيجة عدم زوال المَلَكية بالكامل وبقاء بعض البؤر المسيطرة على المطابع؛ ولذلك نجد أنّ أكثر هذه الطبعات غير جامعة للمواصفات الفنية والمهنية المقبولة. وعلى أيّ حال، فمن الطبيعي أنّ الانفجار الذي عبّرنا عنه بالطفرة قبل قليل لن يدوم طويلاً، خلا انفجار عدد السكان في إيران الذي لا يزال يمثل مشكلةً مستعصية على الحلّ، وسوف يكون لها تداعياتها الكبيرة على المجتمع الإيراني.

ومن العلامات البارزة في تحوّلات صناعة الكتاب الإيرانية الناتجة عن هذا الانفجار المطبوعاتي، أن كتاب شرح منظومة الملا هادي السبزواري للشهيد مرتضى مطهري طبع بعدد مائة ألف نسخة لم تنفذ من السوق بالسهولة التي كانت متوقعةً، ما دفع الناشرين إلى إعادة النظر في تعداد نسخ مطبوعاتهم وتحديدها وفق أسس أكثر عقلانيةً، تحت ضغط واقع سوق الكتاب الذي بدأ ينحو نحو البرودة بعد حرارة مؤقتة، ولا أظنّ أنّ عدد نسخ كتابٍ فلسفيٍّ جاد في أيّ مكان في العالم تتجاوز ١٠,٠٠٠ إلى ١٥٠٠٠ نسخة.

وقد كانت الكتب الماركسية في السنوات الأولى من الثورة حتى سنة ٦١، ٦٢هـ، ش/ ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣م، وكذلك غيرها من الكتب ذات الطابع اليساري مطلقة العنان، لكنّ التحولات السياسية العجيبة التي حصلت لاحقاً، والتي أدّت إلى حلّ حزب «توده» وما نجم عنه من أحداث، جعل هذا النوع من الكتب يفقد سوقه العلني كما سوقه المخفي، حتى أننا شاهدنا كيف أن الترجمة الفارسية لكتاب «رأس المال» لماركس ظلّت معروضةً في السوق مدّة خمس سنوات إلى ست ـ بدل الأشهر ـ إلى أن نفذت.

وبعد التحوّل الأساس الذي حصل في الاتحاد السوفياتي في عهد غورباتشوف وسقوط حصون الشيوعية والاشتراكية في أوروبا الشرقية خسرت المؤلّفات الماركسية آخر نقطةٍ من ماء وجهها.

والكتب الدينية التي مرّ عليها زمن لم يكن لها قِبَلٌ به في السابق، بدأ يبرد

سوقها، ويمكن القول: إن الكتب العلمية الدينية والأكاديمية هي التي ما زالت تحافظ على حجمٍ مقبول من سوق الكتاب في إيران، والتحوّل الجماعي نحو القصّة والكتاب القصصي هو واحدة من نقاط الضوء الباعثة على الأمل، فقد بدأ هذا التحوّل من قبل الناشرين والكتّاب والمترجمين والقراء ـ تبعاً لهم أو العكس ـ منذ سنة ٦٢ ـ ٦٣ هـ، ش/ ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤م، وما زال مستمراً حتى الآن.

وتشير الإحصاءات التي نشرتها السيدة مولوي ـ اعتماداً على وزارة الثقافة والإرشاد ـ إلى نشر ما يقرب من ٢٤٧ كتاباً قصصياً من تأليف إيراني، وكذلك نشر ٧١٢ عنواناً مترجماً؛ أي ما يبلغ مجموعة ٩٥٩ في مدّة ثلاث سنوات، من النصف الأول من عام ٦٦ش/١٩٨٧م؛ أي بمعدل كتاب في اليوم تقريباً، وهذا الرقم يبشّر بالخير إذا أخذنا بعين الاعتبار أن إيران تنتمي إلى ما يسمّى بالعالم الثالث حسب الاصطلاح المتداول.

والرغبة في الكتاب التاريخي والسياسي كانت موجودةً في عهد النظام السابق، وقد ازدادت بعد الثورة، وبالرغم من أن ما يقرب من ٩٠٪ من هذه الكتب يعاني من ضغوط الرقابة، إلا أنّه يحصل على إجازة النشر.

تحوّلات النشر الخاص في إيران

في العقد الأخير، تمّ تعطيل عددٍ من مؤسّسات النشر الخاصّة أو تمّ تغيير ماهيتها، ومن هذه المؤسسات: أمير كبير، ابن سينا، دانش نو، وحلّت محلّها مؤسسات نشر كبرى أخرى، أشير إليها في محلّ آخر من هذه المقالة.

تعدّ مؤسّسة أمير كبير واحدةً من أضخم دور النشر في الشرق الأوسط، وربما أكبرها على الإطلاق، وقد كانت تنشر في السنوات الأخيرة قبيل الثورة ما يتراوح بين الكتاب والكاتبين في اليوم الواحد. وقد كنت واحداً من العاملين في التحرير في هذه المؤسسة، وأذكر أننا كنا نوقّع ما بين ١٠ إلى ١٢ عقداً في الأسبوع في موضوعات علمية شتى، وهذا الرقم أشبه بالحلم في هذه الأيام، وبعد الثورة تولّت الدولة إدارة هذه المؤسّسات، ومن المؤسف أنها لم تعد حتى الآن إلى سابق عهدها.

ومن المؤسّسات التي يشار إليها في هذا المجال: مؤسسة آكاه التي تنشر ما بين ١٥ ـ ٢٠ عنواناً في العام، وكذلك طوس وزمان، وتيل، ودهخدا، إلا أن هذه المؤسّسات لم تستعد نشاطها السابق، ومن الطراز عينه: طهوري، وسبهر، وبيام، وبيوند، ومعرفت، وجاويدان، وبابك، وصفي عليشاه، وخيام، وأسدي. وتوجد مؤسّسات أخرى أغلقت أبوابها بعد ثلاث سنوات كحدّ أقصى من افتتاحها، منها: رواق، ومازيار.

أهم مؤسسات النشر الخاصة بعد الثورة

وبعد الثورة الإسلامية، تأسّست دور نشر عدّة منها: مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين في قم، ومؤسسة آل البيت، ومؤسسة البعثة، ومكتب نشر الثقافة الإسلامية، ومؤسسة الطبع والنشر التابعة للمشهد الرضوي في مشهد، ومؤسسة الأبحاث الإسلامية، ومنشورات مكتبة المرعشي النجفي، ونشر فرهنك معاصر (وتهتمّ غالباً بنشر المعاجم اللغوية)، ونشر نو، ونشر ني، وأساطير، ودار الكتب الإسلامية، وبيدار، ونشر ألبرز، ونشر معين (وقد بدأت الأخيرة أعمالها بنشر كتب المغفور له د. محمد معين، واتخذت من اسمه اسماً لها)، ونشر مركز، ونشر نقرة، وانتشارات روزبهان، ونشر كفتار، ونشر برواز، وانتشارات مولى، ونشر فرهنكي رجا، ونشر جشمه، ونشر رشد المتخصّصة في علم النفس والتعليم والتربية، وزرين، ومجتمع نور أنديش، وانتشارات الزهرا، وحكمت، وكتابسرا، وتندر، وكستره، وكتابسراي بابل، وغيرها مما لا يحضرني اسمه من مؤسّسات النشر الفعّالة.

النشر الحكومي

كنّا قد توقعنا ـ أنا والصديق آذرنك ـ أنّ النشر في إيران يسير نحو التبعية الكاملة للدولة، وقد تأكّد هذا التخوّف بعد الثورة الإسلامية، لكن لم تضع الجمهورية الإسلامية يدها على النشر بشكل كامل ولا ينبغي أن تفعل ذلك.

النشر الحكومي في إيران يشبه إلى حدٍّ بعيد النشر في الدول العربية أو الدول

الغربية، وهو بعيد عن طبيعة النشر في أوروبا الشرقية الذي أخذ صبغةً أيديولوجية شبه كاملة؛ ففي ما مضى كان يتولى الأستاذ برويز ناتل خانلري إدارة مؤسّسة ثقافة إيران، ولا مجال لمقايسة إنجازات هذه المؤسّسة إلا بمؤسسات رديفة مثل مركز ترجمة ونشر الكتاب. والنشر الحكومي اليوم لا يمثل تهديداً لدور النشر الخاصّة، بل يتولّى نشر الكتب العلمية والأكاديمية، ويتحمّل ـ مكرهاً أو مختاراً ـ أعباء ذلك العمل وتكاليفه غير المربحة.

وهناك خشية من توسّع النشر الحكومي عند بعض الأشخاص، وترجع هذه الخشية والتخوّف إلى أمرين:

أ ـ إن توسّع النشر الحكومي واستيعابه للسوق سوف يُضعف النشر الخاص ويفقده سوقه، لكنّني أعتقد أن هذا التخوّف في غير محلّه؛ وذلك لأنني لا أرى المخطّطين لا يولون لمسألة الكتاب اهتماماً يجعلها في أول اهتمامات الدولة بحيث يخشى من سيطرتهم على سوق الكتاب.

ب ـ إن توسّع النشر الحكومي سوف يؤدي إلى هبوط المستوى الثقافي، على اعتبار أن الجوّ الحاكم على المنشورات الحكومية هو الدعاية والأيديولوجيا. وهنا أيضاً أقول: إن الواقع والأرقام تشهد للناشرين الحكوميين أنهم لا يشكّلون خطراً من هذا النوع، بل كانوا حياديين إلى حدّ بعيد.

ومن أنشط الناشرين الحكوميين في إيران، مركز النشر الجامعي الذي تأسّس في بهمن ١٣٦٨هـ.ش/١٩٨٩م، وقد صدر عن هذه المؤسسة ما يقرب من ٥٠٠ كتاب، واحتفل منذ مدّة باكتمال السنة العاشرة لمجلة «نشر دانش» في جامعة طهران. والقسم الأكبر من منشورات هذه المؤسّسة يقع ضمن نطاق الكتاب الجامعي والعلمي.

والمؤسّسة الثانية هي «مؤسسة انتشارات علمي وفرهنكي» (مؤسسة النشر العلمي والثقافي) وهي الخلف والوارث لمؤسسة «بنكاه ترجمه ونشر»، وتعدّ هذه المؤسسة من المؤسّسات الناشطة والمؤثرة في الحقل الثقافي.

ومن المؤسّسات التي تسعى لاستعادة رونقها وازدهارها «منشورات جامعة

طهران»، ومنها أيضاً مؤسسة الجهاد الجامعي (جهاد دانشكاهي). وكذلك تجدر الإشارة في هذا المجال إلى مؤسسة الأبحاث الثقافية (مؤسسه تحقيقات ومطالعات فرهنكي) وتتبع لهذه المؤسسة أو أدمجت فيها مجموعةٌ من المراكز الثقافية في أنحاء إيران، وهي تعمل على نشر عددٍ من الكتب والأبحاث الجيدة، وقد أدخلت على مؤسسة فرانكلين تعديلات في الإدارة والبرامج واستعادت نشاطها باسم المؤسسة الإسلامية للنشر والتعليم (سازمان انتشارات وآموزش إسلامي). وكذا منشورات سروش التابعة لهيئة الإذاعة والتلفزيون الإيراني واحدةٌ من أكثر مؤسّسات النشر نشاطاً، وقد أصدرت عدداً من المنشورات بمقاييس جودة راقية على مستوى الطباعة. ولا نغفل في هذا المجال مركز التنمية الفكرية للأطفال والمراهقين رغم أنه لم يحافظ على مستوى نشاطه السابق.

وقبل ختام هذا العرض السريع لمؤسّسات النشر الحكومية، أشير إلى مؤسّستي: كيهان واطلاعات، اللتين تدير كلّ منهما مؤسّسةً للنشر، أصدرت كلّ منها ما بين ٣٠ إلى أربعين عنواناً، وأتمنى لهاتين المؤسستين المزيد من النشاط والرقي.

وأخيراً مؤسّسة النشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، بدأت نشاطها منذ سنوات، وهي تحظى بإمكانات ملفتة للانتباه.

مؤسسات نشر لا تتوخى الربح

رغم عدم كون المؤسسات غير الربحية من مستجدّات عصر ما بعد الثورة، إلا أن هذا النوع من المؤسسات لم يكن بهذا الحجم قبل الثورة، وأشير في هذا القسم إلى أهمّها:

مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ومؤسسة آل البيت، ومكتبة آية الله المرعشي النجفي، وهذه المؤسّسات الثلاث تعمل في مدينة قم، ومؤسسة الدراسات الإسلامية ومؤسسة الطباعة والنشر في الحرم الرضوي في مشهد، ومؤسسة نهج البلاغة، ومكتب نشر المخطوطات، وشورى كتاب الطفل التي تتولّى العمل على موسوعة الأطفال والمراهقين، وسوف يصدر مجلّدها الأول قريباً، وفرع

طهران لمؤسّسة الدراسات الإسلامية التابعة لجامعة مك جيل في كندا، ومن هذا النوع من المؤسّسات ثلاث مؤسسات تهتمّ بالعمل الموسوعي هي:

١ ـ مؤسّسة دائرة معارف التشيع، وتعمل على تدوين موسوعة حول التشيع في مجلّدات عشر، وقد نشر المجلّد الأول منها عام ١٣٦٧هـ.ش/١٩٨٨م، ومجلدها الثاني عام ١٣٦٩هـ.ش/١٩٩٠م، ونأمل أن تُنشر مجلداتها اللاحقة بمعدّل مجلّد كل عام.

٢ ـ مؤسّسة دائرة المعارف الإسلامية التي تعمل على موسوعة العالم الإسلامي (دانشنامه جهان إسلام)، والمجلّد الأول من هذه الموسوعة قيد النشر، وقد عملت هذه المؤسّسة على نشر بعض المقالات الطويلة من موسوعتها بطريقة بريل في كتب مستقلة، وصدر منها حتى الآن أربعة كتب.

٣ ـ مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى التي تعدّ من أنشط المؤسّسات العلمية في إيران، وتصبو هذه المؤسسة إلى تدوين موسوعة من ٤٠ مجلّداً، نشرت مجلّدها الأول عام ١٣٦٧هـ.ش/١٩٨٨م، والثاني عام ١٣٦٩هـ.ش/١٩٩٠م، ويعمل هذا المركز على ترجمة دائرة المعارف البريطانية (بريتانيكا).

ومن هذا النوع، مؤسّسة نهج البلاغة ومؤسسة القرآن اللتان مضى مدة طويلة لم يصدر عنهما شيء.

النشر المعاصر، سلبيات وإيجابيات

أ ـ التحرير: من العلامات البارزة الإيجابية في النشر الإيراني المعاصر الاهتمام بالتحرير، وقبول هذا الأمر بوصفه مرحلةً أساسية من المراحل التي لابدّ للكتاب من طيّها قبل أن يخرج إلى عالم الوجود. فاليوم يوجد عدد كبير من أهل القلم، بل بعبارة أوسع من المفكّرين، أو أعمّ من ذلك عدد كبير من المحصّلين والدارسين يُقبلون على العمل في التحرير ويجعلونه جزءاً من اهتماماتهم العلمية وشغلهم الشاغل، وقبل ذلك كان أمر التحرير مقصوراً على المؤسسات القوية والمتقدّمة، بل كان يعدّ من الكماليات التي يمكن الاستغناء عنها.

ومن الظواهر الحسنة في هذا المجال، سعي المحرّرين لتشكيل هيئة أو رابطة

تجمعهم، ولا يخفى على أحد ممن يمدّ يده إلى تنور[٧] النشر أهمية هذا الأمر وحيويته للكتاب الإيراني.

ب. رواج تجارة الكتاب: ينشط في مجال النشر في إيران ما يقرب من ألف ناشر[٨]، يبدأ تعداد منشوراتهم من الصفر إلى ما بين الخمسين والستين كتاباً في العام الواحد، وربما بلغ عدد القراء ضعفي ما كان عليه في الخمسينات، فيهم الموظف والجامعي والطالب الثانوي. ويكشف عن ارتفاع عدد القراء الإعلانات في الصحافة عن بيع الكتب النادرة والمستعملة؛ فاليوم لم يعد الكتاب عنصراً هامشياً في حياة الناس، بل في صلب حياة عددٍ كبير منهم، وهو يمثل لهم جزءاً من الحاجات الأساسية.

ج. ندرة المواد ولوازم الطباعة: لم يكن يشعر المواطن الإيراني في السنوات الأولى عقب انتصار الثورة بأيّ مشكلة في مجال تأمين لوازم الطباعة. ولكن منذ سنة ٦٣، ٦٤ش/٨٤ ـ ٨٥م، فصاعداً، بدأ الناشر الإيراني يعاني من قلّة الورق وألواح الزنك وغيرها من لوازم الطباعة، وكانت هناك تعقيدات عدّة تواجه استيراد لوازم الطباعة لجهة التفاوت في أسعار الصرف، حيث لم يكن الورق وغيره من لوازم الطباعة معدوداً من الحاجات الضرورية؛ ولذلك لم تكن تعطى للناشر تسهيلات لتصريف الدولار بالسعر الرسمي، وبالتالي كان استيراد الورق من الخارج يمثل عبئاً كبيراً عليه، ما أدى إلى الإضرار بصناعة النشر الإيرانية. وبعد ذلك اعتبر الورق من الحاجات الضرورية وتولّت وزارة الثقافة والإرشاد استيراد الورق وتوزيعه على الناشرين ضمن حصص مقدّرة وبأسعار تشجيعية، وفي عام ٦٨ش/١٩٨٩م يبدو أنّ قحط الورق في طريقه إلى الزوال، ويتوقع أن يتحسّن الوضع في السنوات القادمة ممّا يبشر بعودة الحركة إلى سابق عهدها بعد أن نزل معدّل الطباعة من ٥٠٠٠ نسخة للكتاب إلى ٣٠٠٠، وبخاصّة أن بعض مصانع الورق التي تضرّرت إبّان الحرب مع العراق بدأت تعود إلى العمل تدريجياً.

ومن المؤشرات على تحسّن أوضاع الورق، أنّ سعره نزل من ما بين ٤٠٠٠ ـ ٥٠٠٠ تومان إلى ما يقرب من ٢٠٠٠ تومان للماعون، وكذلك غير الورق من لوازم الطباعة.

وإذا كان مسؤولو وزارة الثقافة لا يزالون يرون أن الإشراف على استيراد الورق وتوزيعه جزءاً من مهماتهم، فعليهم أن يجعلوه في رأس قائمة الاهتمام وجزءاً من أولوياتهم الأساسية، وإلا فإن غول أزمة الورق سوف يعاود التكشير عن أنيابه من جديد.

د ـ **غلاء الكتاب:** إن غلاء الكتاب أي ارتفاع تكاليف إنتاجه ما زالت تحت مستوى التضخم الذي يعاني منه الاقتصاد الإيراني، وأُفَضِّل هنا استخدام تعبير «الغلاء الوهمي» التي استخدمها السيد ناصر الدين صاحب الزماني في العقدين الماضيين، ورغم أنّ الكتاب لا يمثل، إذا تخلينا عن المجاملة، بالنسبة إلى تسعين في المائة منّا جزءاً من الحاجات الضرورية والحياتية من الدرجة الأولى، إلا أنه يمثل على الأقلّ جزءاً من الاحتياجات الأساسية الرخيصة، وفي مجتمعنا المعاصر لا وجود لشيء رخيص، ولا يوجد مكان في الدنيا ينتج كتاباً يصل إلى القارئ بثمن بخس، ما خلا العالم العربي، وحتى لبنان المنكوب بالحرب ينتج كتاباً بأقلّ من كلفة الكتاب الإيراني.

وتوجد بعض المؤسّسات الإيرانية النادرة تستورد الكتاب من الخارج، من العالم العربي أو الغربي، مثل وزارة الثقافة والإرشاد ومؤسّسة الهدى، فهاتان المؤسّستان تحسبان الدولار للمشتري بعشرين تومان[٩]؛ ولذلك فإن الكتاب يصل إلى القارئ بسعرٍ أقلّ من سعره في بلد المنشأ ولكن بصعوبة ومشقّة.

وأضرب مثالاً من السوق الإيرانية الحرّة (السوداء)، وذلك أن بعض المؤسسات الحكومية ـ أو ربما إحدى المؤسسات التي لا تتوخى الربح ـ عملت على استيراد كتاب بحار الأنوار (طبع بيروت) في ١١٠ مجلدات وباعته بسعر ٤٠٠٠ تومان، بمعدل ٤٠ تومان للمجلّد الواحد تقريباً؛ أي ما يساوي كلفة التجليد في إيران، وقد اشتريت الكتاب عينه، وأعترف أنني اشتريته بسعر معقول، بـ ١٤٠٠٠ تومان من السوق السوداء. وهذه المشكلة عينها، أي التفاوت بين السعر الرسمي وسعر السوق السوداء، تتكرّر في المعرض العالمي للكتاب الذي يُقام في طهران؛ حيث تعطي وزارة الثقافة بعض التسهيلات في الصرف للطلاب والباحثين وإن كان ضمن حدود، ولو أنها رفعت

تلك القيود لقامت القيامة وتحوّل المعرض إلى ما يشبه يوم الحشر، ورغم هذه القيود إلا أن هذه الكتب تتسرّب إلى السوق السوداء. وعلى أي حال فإنني أقدّر أن كلفة الصفحة الواحدة للكتاب الإيراني من القطع الوزيري وبحروف من الحجم المتعارف عليه تصل ما بين ٥ إلى ٦ ريال (الريال يساوي ١ من ١٠ من التومان).

إذا قارنا هذا بما كان عليه الحال عام ١٣٥٦ش/١٩٧٧م، حيث كانت كلفة الصفحة ريال ونصف تقريباً، يتبيّن أنّ كلفة الكتاب ارتفعت بمعدل ٤ أضعاف، بينما ارتفعت سائر السلع إلى عشرة أضعاف، وبعضها إلى عشرين ضعفاً، هذا في الحاجات الأساسية ما عدا الخبز الذي لا يخضع في الاقتصاد الإيراني لتقلّبات سعر السوق، وتؤمن الدولة دعماً مالياً مهماً له. وإذا أخذنا الذهب الذي يعدّ من السلع الأقلّ ضرورية والأقل احتياجاً إليه رغم أنه قد يكون مقياساً جيداً لحالة التضخم الاقتصادي، إذا أخذنا الذهب أنموذجاً لوجدنا أن ليرة الذهب زمن الشاه والتي كانت تسمّى «مسكوكة خريف الحرية» كانت تساوي ٥٠٠ تومان، أمّا مشابهتها الحالية والتي تسمى «مسكوكة ربيع الحرية» ارتفع سعرها ٢٥ ضعفاً.

هـ- الرقابة: ذكرتُ في بداية هذه المقالة أنّ الرقابة الصارمة التي كانت تمارس في ظلّ النظام الملكي كانت واحدةً من أهمّ عوائق انتشار الكتاب، وعلى الأقلّ هذا بحسب تشخيصنا على المستوى النفسي والاجتماعي في ذلك العصر. ومن الحقائق الحلوة والمرّة في آن التي كشفتها الثورة أن السنتين الأوليتين من عمر الثورة؛ حيث لم يكن هناك أيّ جهاز يمارس الرقابة على النشر أدهشت كثيراً من المفكّرين الذين كانوا يدّعون أن الرقابة كانت تحول دون انتشار روائعهم وتبين لهم بل بهتوا عندما وجدوا أن الرقابة التي كانت تعمل على التضييق والمنع كانت تخدم وتروّج أكثر مما تمنع وتحجب، ومثال ذلك د. ساعدي الذي كان نشر الأعداد الأولى من مجلّة ألفباء في إيران تحت التهديدات وضغط الرقابة انتشرت أعماله في ذلك العهد أكثر ممّا انتشرت في عصر الحرية. ويبدو لي أن كثيراً من المفكّرين والكتّاب يلقون باللائمة على الرقابة لتبرير عجزهم وقصورهم، أمّا في العصر الحالي، فلا أدّعي عدم وجود رقابةٍ على الكتاب، إلا أنني أشهد أنّ هذه الرقابة لا تمارس عملها بقسوةٍ وغلظة،

فمثلاً: إنّك تجد من بين ما ينشر في إيران دواوين عددٍ كبير من الشعراء من الشاعر أحمد شاملو إلى فروغ فرخزاد، وأعمال ماركس والمذكّرات السياسية لإيرج إسكندري وخليل مكي ومؤلّفات طبري وغيرهم. نعم لا يسمح بنشر دواوين عبيد وإيرج وعارف.

بلى، سُمِح لهذه الدواوين بالنشر مع حذف ما يقرب من ثلث كلّ منها، ولكن لا تجد أنّ لها عدداً كبيراً ممّن يُقبل على شرائها! ولا أعلم هل يوجد بين الكتّاب الإيرانيين من يحظر عليه النشر أم لا كما كان الحال في عصر ما قبل الثورة؟ لكن لا أستبعد أن بعض الكتّاب يعاني من بعض المشاكل في نشره لما يكتب، وبخاصة من المفكّرين العلمانيين الذين لم يهاجروا، وفضّلوا وفاء الوطن بل جفاءه على الجلاء عنه. وعلى أيّ حال، لا أعلم كم هو عدد الكتب التي يُمنع نشرها في العام أو تواجه مشكلةً رقابية حادة؛ أي فيها واحدة من المحظورات التالية: ١ ـ المخالفة الصريحة للشرع. ٢ ـ المنافاة الصريحة للعفّة والخدش للحياء العام والأخلاق. ٣ ـ المخالفة الصريحة لأسس الجمهورية الإسلامية.

ومن المسلّم أن أكثر من نصف الكتب التي تُنشر في إيران لا تواجه أيّ مشكلة مع الرقابة، ومن ذلك المعاجم والموسوعات وغيرها من المراجع، جميع المؤلفات العلمية التي ربما يبلغ حجمها ٦٠٪ من مساحة النشر الإيراني. والباقي ـ أي ما بين ٣٠ إلى ٤٠ في المائة ـ مما ينشر، وأظنّ ـ ولا أعتمد إحصاءات دقيقة وإنما الحدس والتخمين ـ أنّ واحداً في المائة من ما ينشر في إيران يواجه مشكلةً رقابية، سواء في ذلك المشكلات التي تنحلّ أو لا تنحل، وأكثر ما يتعرّض لمشكلة الرقابة المنشورات السياسية والأدبية وخاصّة الروايات، وفي بعض الموارد حُلّت الكثير من هذه المشاكل بالتراضي والتفاوض لمصلحة الناشر والكاتب. والحاصل أن الرقابة تُمارَس بشكل منهجي غير شخصاني إلى حدود بعيدة. ويعتقد كثيرون أنّ بقاء الأمور بهذا الشكل وحلّ موارد الاختلاف بالتفاوض والتراضي على طريقة أهل القرى حيث يحلّ مختار القرية كثيراً من مشاكلها بتوسيط أصحاب اللحى البيضاء، أفضل بدرجات من الاحتمال المقابل، أي السماح بالنشر وتحويل المخالفات إلى المحاكم.

و ـ نشر الكتاب والسياسة: يعدّ الكتاب ظاهرةً ومنتَجاً ثقافياً في العالم بشكل عام، وربما يكون في بعض الأحيان سياسياً، ككتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدي، أما في العالم الثاني والثالث، فالكتاب أكثر «سياسةً» منه في العالم الأول.

لقد كان للثورة الإسلامية التي تعدّ أعظم الأحداث في التاريخ المعاصر لإيران، أكبر الأثر على عالم النشر والكتاب، من هنا كانت الأيام الأكثر حدّةً في تاريخ الثورة والتي انتهت بانتصارها، وكذلك الأشهر الأولى التي أعقبت الانتصار، كانت هذه الفترة من أكثر الفترات حرارةً في سوق النشر وعالم إنتاج الكتاب، ويمكن للمراقب ملاحظة التناسب بين حرارة الأوضاع السياسية وحرارة سوق النشر وبالعكس؛ ولذلك كانت السنوات الأولى من ستّينات التقويم الشمسي (أوائل ثمانينات التقويم الميلادي) حارةً تبعاً لحرارة وحِدَّة التحوّلات السياسية التي عصفت بإيران ما بعد الثورة، وطبق هذا التصوّر يُلاحظ المرء أنّ النصف الأول من عام ١٣٦٨ هـ.ش/١٩٨٩م، كان زمن «ركودٍ كتابي» تبعاً للهدوء السياسي الذي مرّت به إيران، ويستند هذا التصور الذي نتبنّاه إلى أن حدّة التطوّرات السياسية تدعو أفراد المجتمع إلى الرغبة بالمعرفة والاطلاع للإحاطة بما يجري حولهم، وممّا يساعد على الربط بين الأمرين أن الكتاب في إيران يعدّ من أوثق مصادر المعرفة بالقياس إلى الصحف وغيرها من وسائل الإعلام، وتفصيل القول في هذا الطرح يحتاج إلى مزيد من الكلام، يمنعني عن الخوض فيه قلّة البضاعة والجهل بالسياسة، ولعلّ من الأنسب أن يتابع هذا الأمر من له باعٌ أقوى في عالم السياسة والتحليل.

التقييم النهائي

يعتقد كاتب هذه السطور أنّ النشر الإيراني قد مرّ بتحولات مهمّة في العقد الأخير؛ حيث تطوّرت تقنيات الطباعة وصار تنضيد الحروف بشكل يدوي شيئاً من الماضي، وربما لا يتجاوز ما يُنجز بهذه الطريقة البدائية ما نسبته ٥٪ في المائة مما ينشر ويطبع، وولّى كذلك زمن الطباعة الحجرية، وأخلى الميدانَ لخليفته بالحقّ

طباعة الأفست بحيث صار مصطلحي «الفيلم والزينك» من الكلمات المأنوسة حتى لغير ذوي الاختصاص في الطباعة.

وهكذا صار الناشر الإيراني يستخدم أحدث تقنيات الطباعة، ويطوي الكتاب مراحل ولادته من تنضيد الحروف إلى إخراجه الأول بشكل ملازم تتألّف الواحدة منها من ١٦ صفحة عادةً تطبع على ورقة واحدة، ثم بعد ذلك يتمّ التجليد بطريقةٍ آلية أو نصف آلية من خياطة الأوراق إلى تغليف الكتاب بالجلد والطباعة عليه إلى غير ذلك؛ بحيث تكاد تنقرض حرفة التجليد اليدوي كغيرها من الأشغال اليدوية المشابهة، وبكلمة مختصرة صارت صناعة النشر الإيرانية من الصناعات المتطوّرة التي تجذب مقداراً كبيراً من رؤوس الأموال والاستثمارات، تتوزّع على ما يقرب من ألف ناشر يديرون هذه العمليات في أرجاء البلاد.

والطفرة الأولى لصناعة الكتاب الإيراني كانت عند انتقال سوق النشر والناشرين من شوارع: ناصر خسرو، وبزرجهري، وبازار طهران، إلى منطقة شاه آباد. والخطوة أو القفزة الثانية كانت بالانتقال إلى الشارع الذي تقع فيه جامعة طهران؛ حيث يقع سوق الكتاب في الجهة المقابلة للجامعة، ذلك المكان الذي لا تصل شدّة الازدحام وكثرة الحركة فيه إلى مثلها في شوارع: نادري، واسطنبول، وفردوسي، ومنوتشهري، وسعدي؛ حيث سوق العملات الأجنبية والبورصة؛ إلا أنّ لسوق الكتاب نكهته الخاصة التي لا وجود لها في غيره، ويضفي على هذا العالم رونقاً خاصاً الباعةُ المتجوّلون الذين يسدّون المعابر على المارة بمتاجرهم التي تمتدّ على الأرصفة، وهم في حالة كرٍّ وفرّ دائمين مع شرطة البلدية.

ومن المبشّرات بالخير في تطوّر صناعة النشر الإيرانية الفصل بين الناشر والتاجر؛ إذ يساعد هذا الفصل في رواج الكتاب عبر شركات توزيع ناشطة تعمل على مستوى طهران وإيران..

وبنظرةٍ عامّة وكلية إلى عدد القراء، نجد أن الرهان على الشباب رهانٌ مربح، فبالرغم من هبوط مستوى التعليم الجامعي، إلا أنّ عدد الجامعيين مرتفع، وإذا أدخلنا في حسابنا التعليم الثانوي، فإن المستقبل يبدو أنه يحمل إلى قافلة القرّاء أعضاءً جدد

يمكن التعويل عليهم، والعمّال عندهم من الهموم ما يكفيهم ويغنيهم عن الاهتمام بالكتاب ومتابعته، أمّا الموظفون فيمنعهم ـ أيضاً ـ ضيق ذات اليد عن السخاء بثمنٍ أكثر من كتابين في الشهر، وما أنكرناه من غلاء ثمنٍ في ما تقدّم يمكن تصنيفه من باب التفاؤل بالخير وتسلية الفؤاد، وإلا من يستطيع إنكار كون الكتاب سلعةً غالية الثمن لو نظر إليها وحدها (ولكن من باب النظر إلى النصف المليء من الكأس) وجدتني مضطراً إلى مقارنته بغيره من السلع؛ كي أخفّف وطأة الأمر على نفسي وعلى القارئ ربما.

وبعبارةٍ أخرى: نقبل أنّ الكتاب لم ترتفع قيمته بالقياس إلى ١٥ سنة مضت أكثر من أربعة أضعاف؛ أي أقلّ بكثير مما ارتفعت سائر السلع، لكن المأساة أنّ الدخل لم يرتفع بمعدّل أربعة أضعاف، ولو تضاعف بهذا المقدار فقد أتى عليه غلاء سائر السلع، وربما كان بقاء الكتاب أرخص من غيره من السلع من النعم التي تستحقّ شكراً خاصاً، وبحسب حافظ الشيرازي:

أيا حافظ ما دام الغم والسرور زائلان فالأفضل لك أن تبقى مسرور الخاطر

وفي الختام، يمكن القول: إنّ صناعة النشر الإيرانية شهدت تطوّراً ملحوظاً في العقد الأخير، وبحمد الله مازالت الأمور تبشر بخير، وفي إيران اليوم لا يوازي الكتاب أو ينافسه من بين الظواهر الثقافية إلا السينما.

* * *

الهوامش

١ ـ التقرير المشار إليه في المتن: ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

٢ ـ عبد الرحيم أحمدي، نظري به آمار كتابهاي جابي در إيران (نظرة إلى إحصاءات النشر في إيران)، مجلّة سخن، الدورة ٩، العدد٢، أرديبهشت ١٣٣٧: ١٦٨ ـ ١٧٧. عبد الرحيم أحمدي، نشر كتاب در إيران (نشر الكتاب في إيران)، مجلة راهنماي كتاب، الدورة ٤، العدد ٧، مهر ١٣٤٠ هـ.ش: ٥٧٨ ـ ٥٨٤.

٣ ـ بررسي كتابهاي ده سال أخير إيران، خبرنامه أنجمن كتابداران إيران (مجلّة أخبار الكتبيين في إيران)، الدورة ٤، العدد ٢، خريف ١٣٥٠ش/١٩٧١م: ٥٩ ـ ٧٢.

٤ ـ محمد حسن ناصر الدين صاحب الزماني، اقتصاد بيمار كتاب (اقتصاد الكتاب المريض)، طهران، عطائي، ١٣٤٧ هـ.ش/١٩٦٨م.

٥ ـ فرشته مولوي، وضعيّت كلّي صنعت نشر إيران (الوضع العام لصناعة النشر الإيرانية)، مجلة كيهان فرهنكي، العدد ٨، السنة٦، آبان ١٣٦٨ هـ.ش/١٩٨٩م: ٣٤ ـ ٣٧.

٦ ـ تشبيهاً بالسنة الضوئية التي تساوي عدداً كبيراً من السنين العادية.

٧ ـ تعبير مجازي يقصد به المؤلّف المساهمة في النشر وإعداد الكتاب.

٨ ـ أنظر: دليل الناشرين الإيرانيين، إعداد مهري بريرخ، طهران مركز التوثيق والمستندات العلمية إيران، ١٣٦٧هـ.ش/١٩٨٨م، وقد جمع هذا الدليل أسماء الناشرين الإيرانيين وعناوينهم، سواء في ذلك الطهرانيّون منهم أو العاملون في سائر المحافظات الإيرانية، وذكر عناوينهم ورتّبهم على أساس ألفبائي، وقد عدّ منهم ٩١٩ ناشراً.

٩ ـ يُشار إلى أنّ سعر صرف الدولار في السوق الإيرانية الحرّة يقرب من ٨٥٠ تومان عام ٢٠٠٦م (المترجم).

دين بلا رب، مراجعة لكتاب ري بيلينغتون[1]

أ. محمد مهدي مجاهدي(*)
ترجمة: مشتاق الحلو

أطروحة دين بلا رب، الخلفية والمكونات

أين الرب؟ أنا أجيبكم! نحن قتلناه، أنا وأنت! مات الرب! ونحن الذين قتلناه!

لا نعلم، هل كان نيتشه وهو يكتب هذه الجمل القصيرة المتوالية والمرعبة، يعلم بأنّ جرّار دونروال بكى حزناً قبله في أساطيره عام ١٨٥٤م، وردّد: مات الرب! بقي بيت الرب خالياً في السماء، أبكوا يا أطفال! فلا أب لكم بعد اليوم.

تطلّب الأمر مائة عام لظهور وجوديّة Existentialism كير كجارد، ونيتشه، وهايدغر، وسارتر، أي منذ ستينيات القرن المنصرم بدأت فكرة موت الرب تستقرّ في ضمير الفكر الأخلاقي والفلسفي للغرب المعاصر وعقليّته، وقد مضى مائة وخمسون عاماً على فكرة موت الربّ التي وردت في كتابات نيتشه إثر التكرار أو الاقتباس، وقدّمت تفاسير مختلفة لها خلال هذه الفترة، وفي زحمة هذه التفاسير، لا تبدو تفاسير اللادينيين عجيبةً بقدر تفاسير المتديّنين غير الإلهيين، ومنذ هذا العقد بدأ بعض اللاهوتيين أو من يتمتّعون بنصيبٍ من عالم اللاهوت ويحسبون على المتدينين، بكتابة أفكار عدّها الكثيرُ من الناس كالتي استندت إلى خطّ مائل.

وقد ردّ جون روبينسون، أسقف وولويتش، في كتابه «الصدق والصراحة مع الرب» عام ١٩٦٣م، على فكرة الربّ بصفته موجوداً خارجياً، ورجّح فكرة الرب

(*) باحث متابع في الشأن الثقافي.

كأساسٍ للوجود، وبدأ إنكاره هذا في مقاله التالي، من العنوان: «علينا الكفّ عن هذا التصوير للربّ». ونشر توم آلتيزر في أمريكا عام ١٩٦٦م الإنجيل المسيحي غيرالإلهي، وكتب الستركيز «طريق التعالي» عام ١٩٧١م، والذي حمل العنوان الفرعي التالي: «الإيمان المسيحي من دون الإيمان بالربّ».

وانطلق هذا النمط من الأدب اللاهوتي منذ ستينيّات القرن المنصرم، ليستمرّ بشكلٍ متواصل إلى يومنا هذا، وكتب كرن ارمسترونغ تاريخ الرب[٢] عام ١٩٩٣م، وسمّى أي.ان.ار ارمسترونغ كتابه «دفن الرب» عام ١٩٩٨م، بوصف ذلك نتيجةً طبيعيّة لموته.

ومنذ ربع قرن، أدّت كتب دون كيوبيت إلى ظهور نحلةٍ مسيحية باسم «بحر الإيمان»، ومن هذه الكتب «بحر الإيمان»[٣] في عام ١٩٨٤م، و«ما بعد الرب» في عام ١٩٩٧م؛ الذي سعى للحفاظ على أقلّ ما يمكن من معنى للإيمان الديني في حال موت الرب.

«دين بلا رب» لري بيلينغتون، أحد آخر نتاجات الأدب اللاهوتي بلا رب، وعلى الرغم من أنّ الديانة والإيمان المسيحيّين شكّل الأرضية الأساسية لهذا الكتاب، لكنّه يمتاز على نظائره بميزتين: الأولى، تّباع أنموذج الأديان الشرقية لصياغة صورةٍ من الفهم الديني والتدين المسيحي من دون الإيمان بالرب. والميزة الثانية، تعميم الانتقادات الواردة على الفهم الديني والتديّن الإلهي - بضربٍ من القياس - على الأديان الغربية الأساسية، أي اليهودية والمسيحية والإسلام.

وقد وفّرت للمؤلّف خلفيّتُه المعرفية والعلمية والتنقيبية آليات السير في طريقٍ متمايز عن أقرانه؛ فهو خبيرٌ بالأديان الشرقية، كالبوذية والطاويّة، كما صدرت له كتب كفهم الفلسفة الشرقية، والفلسفة الحسية، والشرق الوجودي، أمّا كتابه الأخير «دين بلا رب»، والذي تأثر بالكتب الثلاثة المذكورة، فلم يكن في صدد تبيين الإمكان النظري والانسجام في مقولة: التديّن بلا رب، بل هو مسعى لإثبات مدّعيين: أوّلهما، أنّ التدين الذي لا يبتني على مفهوم الرب، ممكن من الناحية العملية في عالم التديّن المتعالي وحاضرٌ بكل حيوية. وثانيهما، أنّ الالتزام بتدينٍ كهذا في الفترة

الأخيرة وما بعد الحداثة أمرٌ مطلوب، بل ضروري بالنسبة للمتديّنيين ولا مفرّ منه.

وبناءً على هذا الفهم الجديد الذي يقدّمه هذا الكتاب للدين، يقرّ من ناحية بإشكالات وتساؤلات عصر الحداثة على الإيمان بالله، فيما يفتح ـ من ناحية أخرى ـ أفقاً جديداً للدين والإيمان في حياة الناس اليومية، كي يلعب دوراً إيجابياً فيها؛ ولهذا السبب لم ير المتديّنون أو اللادينيون أنفسهم وحدهم مخاطبين بهذا الكتاب، أمّا قمة إبداع الكتاب فتكمن في نقله أفق الالتزام الديني من معادلة الإيمان بالله/ عدم الإيمان بالله، إلى طلب العلو/ عدم طلب العلو، ومن خلال هذا النقل، تقلب المعادلة القائمة تاريخياً، وهي: التدين يساوي الإيمان بالله، وعدم الإيمان بالله يساوي عدم التدين.

أخلّ بيلينفتون بالمعادلة القديمة القائمة، بإدخاله مفاهيم العلو وطلب العلوّ في تحليلاته، واستخدامها بدل الربّ والإيمان به، والذي بيّن بدوره الإشكالات النظرية والعملية للالتزام بها، كما سعى لتبيين إمكان التدين دون الإيمان بالربّ، وأنّه ليس مطلوباً فحسب، بل ضروريّ لا مفرّ منه؛ لتكون لنا حياة أكثر متعةً، بصفتنا بشر، وتديّن أكثر عقلانية، بصفتنا متدينين.

وقد انطلق الكتاب من السؤال التالي: لماذا يدّعي كلّ من المسيحية واليهودية والإسلام امتلاك الأمر المتعالي؟ ومن أين لممثلي هذه الصيغ الثلاث من الإيمان بالربّ تقديم أنفسهم، كلّما ذكر البعد الخامس لجون هيغ؟

يعتقد الكاتب أنّ ادعاء الامتياز في امتلاك الأديان التوحيدية الحقيقةَ يبتني على افتراض أنّ التدين يعني الإيمان بالربّ وقبول إرادته، وما يجب مناقشته ودراسته هو تمكّن المؤمنين بالربّ وحدهم من الإدلاء بكلامٍ معتبر وموثوق عن جوهر الطبيعة والوجود، وجود هدفٍ للحياة أو عدمه، طبيعة البشر ومصيره، ويبدأ الكاتب بيان هذا الإشكال بالتشكيك في فائدة مقولة الربّ.

ويسعى المؤلّف في الفصلين: الثالث والرابع من الكتاب لشرح الأصناف والأبعاد المختلفة من الإبهام في مفهوم الربّ، ويستدلّ بوجود دلالات متعارضة لهذا المفهوم، بحيث نضطر لبيان مرادنا منه كلّما استخدمناه؛ إذاً لا فائدة منه ولا جدوى، إضافةً

لذلك، تسبّب الدلالات المتعارضة الإبهامَ في اللغة، ومن الممكن أن يجرّنا ذلك في هذا المجال المحدّد إلى تبعات اجتماعية خطيرة.

ويذكر المؤلّف في الفصل الثاني شواهد أخرى لإثبات المدّعى نفسه بالنسبة للدين.

تلك الفصول الثلاثة، إلى جانب الفصل الأول الذي خصّص لبيان الموضوع ومراجعة سوابق البحث وأدبياته، تشتمل على أهمّ البحوث المقدّماتية، خاصّة شرح المصطلحات الأساسية، وتقرير الموضوع، وتخطيط سير الأبحاث.

وفي زحمة ما ورد في هذه الفصول، يكشف الكاتب عن جوهر الكتاب وهدفه الأساس؛ حيث تصبّ تمام بحوث الكتاب في هدفٍ واحد، وهو تفسير ظاهرة الدين في التجارب البشرية دون التمسّك بمفهوم الربّ؛ وبعبارة أخرى: تخليص الدين من اللاهوت وبيان عدم جدوائيّة مفهوم الربّ نفسه، أمّا الطريق الذي يسلكه لنيل هذا الهدف، فهو إعادة قراءة تراث التجربة الدينية، آخذاً بعين الاعتبار توفّرها لدى الجميع، دون حاجةٍ للإقرار بما وراء الطبيعة، وبعبارة أخرى، يقصد المؤلّف أنّ الدين ليس هبةً إلهية نزلت عن طريق العبادة أو الانكشاف الوحياني على عددٍ محدّد من البشر السعداء، فليس له سير نزولي من الأعلى إلى الأدنى، بل هو جزءٌ طبيعي من التجارب البشرية، يمارسه أضعاف عدد من ادّعوا التديّن؛ ولهذا السبب يسعى المؤلّف، وبتجنّبه مفهوم الرب، لمخاطبة من لا يعتبرون أنفسهم متدينين بالقول: إنّ الكثير من تجاربهم اليومية والطبيعية هي في حقيقتها تجارب دينية؛ فهدف الكتاب الإجابة على الحاجة التالية: العرفان دون لاهوت؛ التجربة الدينية من دون ربّ.

وقد خصّص الفصل الخامس لتناول أفكار المؤلّف حول العرفان والانحياز له، ويعتبر الكاتب العرفانَ والفهم العرفاني من تجربة الأمر المتعالي واللامتناهي قمّةَ مراحل التكامل في تاريخ التدين، وذلك بناءً على دراسات كرن ارمسترونغ في تاريخ الأديان. ويرى الفارق بين الوحدانية التي تحقّقت مع الأديان التوحيدية وتعدّد الآلهة في الأديان البدائيّة ضئيلاً، وإن كانت الوحدانية أكمل من التعدّد، فلم تخطُ سوى خطوة بسيطة أكثر مما خطاه التعدّد؛ لأنّها هيّأت ـ بشكل معقّد وخفي ـ الأرضية

لإعادة تعدّد الآلهة، وذلك باحتفاظها على صورة شبه إنسانية وشخصانية من متعلّق التجربة الدينية. وبناءً على رأي الكاتب، أصبحت إعادة الصياغة هذه ممكنةً بل حتمية، فالمؤمنون يعتبرون ربّهم الشبيه بالإنسان موجوداً متصفاً بكلّ محاسن ثقافتهم ومَجمَعاً لها، وقد تسبّب اتساع الثقافات المتديّنة وكثرة تلوّنها في تقديم كلّ جماعة موحّدة ربّها الواحد بثوبٍ يتمايز عمّا تقدّمه الجماعة الموحّدة الأخرى، والنتيجة واضحة: صيرورة تاريخ الأديان التوحيدية مشحوناً بالآلهة الواحدة المتنوّعة والمتلونة؛ فالحالة لا تختلف كثيراً عن تنوّع الآلهة في فترة تعدّدها، علماً أنّ هناك فارقاً أساسيّاً، وهو أنّ كثرة الصور الشبيهة بالإنسان التي صاغتها الأديان التوحيدية على مدى التاريخ فاقت بكثير عدد الآلهة في الأديان المتعدّدة الآلهة.

ويعدّ المؤلّف التجربة العرفانية ثالث المراحل التاريخية للتدين، ويتضمّن العرفان مدلولاً غير معروف ومرموز وحتى غيبي، لكنّ الادعاء المهمّ للمؤلّف في هذا المجال، هو أنّ التجربة العرفانية ليست بعيدة عن متناول الأفراد كافّةً، بل هي حاصلة بالفعل لكثير منهم دون أن يعتبروها عرفانيةً أو يسمّوها بذلك.

ويتضمّن الفصل الخامس مواضيع حول ماهية التجربة العرفانية في المناخ التاريخي للأديان التوحيدية، ولم تقتصر هذه الدراسات على تمحيص التعاريف النظرية، بل شملت دراسة حالات العرفاء البارزين أيضاً، وهيأت الظرف للخروج بقاسم مشترك من التجارب العرفانية في الأديان الشرقية والغربية.

وبعد تناولٍ إجمالي للنقد التقليدي الذي تقدّم على العرفان وخاصّة العرفان الديني، ركّز المؤلّف على مسألتين:

المسألة الأولى، إنّ التجارب العرفانية وإن عدّت عامل جمعٍ وتوحيد بين الأديان، لكنّها اشتملت على فضاءات أوسع من الفضاء الإيماني المعهود؛ فهي تشمل ـ من جهة ـ الأديان اللامتجانسة الشرقية والغربية، كما تستوعب ـ من جهة أخرى ـ حالاتٍ لا تنسجم مع أيّ صنف من التدين الشرقي والغربي.

المسألة الثانية: على الرغم من أنّ العرفان المقنّن المنسجم مع الأديان التوحيدية أصبح متناغماً مع الأنظمة الكلامية المنغلقة، لكنّ عامّة المتدينين الملتزمين مازالوا متعاطفين معه.

أمّا التقييم النهائي الذي توصّل إليه الكاتب للتجربة العرفانية، في حدود ما يرتبط بأبحاث الكتاب، فهو أنّ التجربة العرفانية، بناءً على التعريف المختار، تتعالى عن التفسير العقلاني والنقاشات الاستدلالية، وهي ـ على حد تعبير فتغنشتين ـ من المجالات التي يجب السكوت عنها، وللدليل المذكور عينه، من الأفضل لنا البحث عن خلفيات تحقّقها، بدل البحث عن ذاتها وآلياتها الداخلية، أي الخلفيات الأكثر سعةً من دائرة التديّن الرسمي أو حتى التجارب العرفانية المشروطة بدينٍ من الأديان المعروفة.

وقد اختصّ كلّ من الفصل السادس والسابع والثامن بدراسة ظروف تحقّق التجارب العرفانية في كلّ من الهندوسية والبوذية والطاويّة حسب الترتيب، كما تناولت هذه الفصول ـ بالدراسة والتحليل ـ إمكان تحقّق التجارب الروحية دون الاعتقاد بالربّ، وغير المعتمدة على الأنظمة اللاهوتيّة في الديانات الشرقية، وفيما يحجر الربّ في عرفان الأديان الإلهية لصالح ألوهية مبهمة غير محدّدة، يرى الفرد الذي يتمتع بالتجربة العرفانية ـ في الأديان الهندية ـ نفسه متحرراً من مخالب الأوهام (في الفيدا والفيدانت) لحظة الانجذاب الروحي، أو يفقد جميع ذاتيته (في ترافادا البوذية)، وتحقق الوحدة مع الطبيعة في الطاوية، أرضيّة متمايزة عن الانجذاب والفناء الذي يعدّ جوهر التجربة العرفانية.

وتدنو التجربة العرفانية الصينية خطوةً من الروحانية العلمانية، فهي لا تترقّب حصول أيّ مكاشفة روحية أو تجلّ عرفاني أبعد مما يحدث في الطبيعة عادةً، وفي تعاليم الكنفوشيوسية، نرى بوضوح نفي «العالم الآخر» لصالح العلاقات الإنسانية الحاضرة، وكذلك استبعاد «تربية الروح» لصالح الاهتمام بحوائج الإنسان النفسية والعقلية.

وقد خصّص الفصل التاسع من الكتاب لاختبار فكرة التجربة الدينية والروحية دون ربّ في مجالات الفنّ والطبيعة والعلاقات الإنسانية، وتسير بحوث الكتاب في هذا الفصل على منهج الدراسات التاريخانية لأي.إن. ويلسن، والجمالية والفلسفية لدون كيوبيت، كما تبحث عن الابداعات الفنية والبيئية والعلاقات

الروحية الدنيوية المنتمية لهذا العالم في الوقت عينه، وقد سمّى الكاتب هذا الفصل «الدين الناسوتي» أو الدين اللامقدّس، مؤكّداً على خصوصية الظواهر الفنية أو المواقف الفنية في قدرتها ـ على حد تعبير تيسون ـ على أ ، تجتاز بالإنسان حدودَ الزمان والمكان، وتوفّر هذه الخصوصية في الفنّ استعداداً روحيّاً لخوض تجربة عرفانية، ويعتقد الكاتب أنّ هذه الميزة نفسها موجودة في النظرة العرفانية، لاسيما في العرفان الشرقي، وهي تؤدّي إلى أن يرى الفرد طبيعته الباطنية متّحدةً مع الطبيعة الخارجية في حالات الانجذاب والفناء خارج إطار الزمان والمكان.

لكن ليس كلّ الناس سعداء إلى درجة يمكنهم خوض تجارب عميقة مع الفنون الجميلة. كما أنّ الحياة الحديثة والصناعية لم تترك لنا مجالاً للانجذاب والتفاعل مع الطبيعة، وعلى الرغم من ذلك، مازال هناك مجال يدفع بعموميّته الكاتب للبحث فيه عن التجارب العرفانية دون الرب، وهو علاقتنا فيما بيننا.

وقد كتب الكاتب المعروف، مارتين بوبر، كتاباً تحت عنوان (**Ich und Du**) عام ١٩٢٢م، اعتبره بيلينغتون ـ بصفته يهوديّاً وجوديّاً (**Existentialist**) ـ أوّل من ربط بين الإيمان بالله الغربي وعدم الإيمان بالله الشرقي، فقد فكّك بوبر بين علاقة «أنا ـ ذلك» وعلاقة «أنا ـ أنت». ففي العلاقة الأولى، لا يؤدّي طرف النسبة مع الإنسان إلى انتماء أو مسؤولية، وهي قائمة على أساس النفع الذي يتلقاه «أنا» من «ذلك»، فهناك قطيعة كاملة بين طرفي العلاقة، وحسب زعم بوبر، فالرب أصبح الآنَ كـ«ذلك» بالنسبة لـ «أنا» عند المتدينين، بينما ترفع علاقة «أنا ـ أنت» أيّ حواجز وموانع بين طرفي العلاقة، وتعكس وجود انسجام وتوازن داخلي، فليس في هذه العلاقة ثنائية حتى يمكن ـ على ضوئها ـ افتراض وجود فاصلةٍ ما، وخلافاً لعلاقة «أنا ـ ذلك» التي تتألّف من ثلاثة أجزاء: أنا ، ذلك، ووجه العلاقة، ليس في علاقة «أنا ـ أنت» إلا العلاقة القائمة، ويعتبر بيلينغتون هذه العلاقة عين التجرية الدينية، وتصنع هذه المعادلة من العلاقات الإنسانية جسراً من الأرض نحو الأمر المتعالي، ويبحث المؤلّف عن هذه المعادلة حتى في أكثر العلاقات جسديةً ودنيويةً، أي في العلاقة الجنسية بناءً على المنحى الطاوي.

وقد بحث الفصل العاشر في علاقة الدين بالأخلاق في ظلّ مفهوم الدين بلا ربّ، حيث اعتقد الكاتب أنّ توصيف الربّ بالحسن أو السوء، أو تأليف علاقةٍ بينه وبين المحاسن والمساوئ الأخلاقية، سواءً من قريبٍ أو بعيد، يبتني على تصوّرٍ شبه إنساني له؛ فتجربة الأمر المتعالي تقع في العرفان - خاصّة العرفان الدنيوي (الأرضي) لمقولة: دين بلا ربّ - خارج إطار الحسن والسوء.

وعليه، فالأخلاق أمر ثقافي تماماً، يبتني على تراكم تجارب الحياة البشرية المشتركة، وهو مستقلّ عن الدين في الحدوث والبقاء، علماً أنّ القيم الأخلاقية التي لابدّ وأن تدور في فلك الثقافة، وتتغيّر من فترةٍ لأخرى، من الممكن أن تدخل مرةً جديدة إلى المجتمع عن طريق الإلزام الديني للمتديّنين، بعد إعادة صياغتها في إطار الأديان القائمة، وقد ينسب المتدينون، في حالةٍ كهذه، التزاماتهم الأخلاقية إلى الإلتزامات الدينية، لكن لا يمكن افتراض أنّ الأخلاق نابعة من الدين إلا إذا نظرنا إلى علاقة المؤسّسة الدينية بالثقافة والقيم الأخلاقية بشكل مقلوب.

ويدرس الكاتب في هذا الفصل النتائج التربوية والتعليمية للقراءة الأخلاقية غير المؤمنة بالله، ويوصي بأن لا يُستند في التعاليم الأخلاقية للأطفال إلى العقائد الدينية بأيّ شكلٍ من الأشكال.

أمّا الفصل الأخير الذي يحمل العنوان المألوف والشيّق «الذات الفاقدة للصورة»، فيبدأ بجملةٍ لمارتن هايدغر: أصبحنا بالنسبة للآلهة من الماضي، ولا زلنا بالنسبة «للوجود» حدث؛ فالإنسان هو نغمة الوجود التي بدأ بالترنّم بها.

يذكّر المؤلّف في هذا الفصل بمسألة موت الرب، ويعتبر أنّ الصورة الخيالية له كانت أسطورةً مفيدة للأزمنة الغابرة، كأسطورة بطليموس حول مركزية الأرض، لكنّها غير ممكنة وغير مجدية لما بعد العدميةPost – Nihilism، كما يعتقد بأنّ استحضار معاني الربّ والألوهية، بشكل لاإرادي ومبهم في أذهان أغلب الناس، دليلٌ كافٍ لتجنّب العودة إليها بعد وضع الربّ جانباً، وإن فصل نفسه بين الألوهية والرب.

من ناحية أخرى، يذكّرنا تلازم الإيمان بالرب وتقبّل بعض الوجوه التاريخية أو شبه التاريخية، كرموزٍ دينية، بأنّ هذه الفبركة الدينية ضاعفت من صعوبة الإيمان

بالربّ في زمننا، لكنّ المشكلة الكبرى في هذا المخاض ما يؤدّي إليه هذا النحت للشخصيات إلى تشكيل مبدأ للاقتداء والتماثل؛ الأمر غير المبرر ولا المعقول، لا بالممكن ولا بالمقدور، كما أنّ مثل هذا المنحى التقليدي التبعي في التديّن يتنافى مع الاستقلالية الفردية والحياة الطبيعية؛ ولهذا تسلب من الفرد إمكانية الحياة الروحانية والغنية بالتجارب العرفانية الأصيلة. كما يعتبر انتقاء نصوص معينة وإضفاء صفة القداسة عليها وإعطائها منزلة الحقيقة المطلقة، وهي ميزة الأديان التاريخية القائمة، كأخذ النداء بدل المذياع نتيجة استبدالهما، كاستبدال الألوهية بالربّ.

أمّا رابع نقطة يذكّر بها المؤلّف في الفصل الختامي، فهي أنّ افتراض وجود ارتباط بين الدين والأخلاقيات، في الحقيقة، مغالطة تفتقد لأيّ استدلال، حيث يرى أنّ ليس لمصطلح الأخلاق المسيحية أيّ محتوى، ويذكر شواهد على أنّ فحوى ما يسمّى بالأخلاق المسيحية كان متوفراً في أماكن مختلفة ـ خاصة عند الشرقيين ـ منذ قرون ما قبل المسيحية، وبهذه الطريقة ينتزع المؤلّف، الدين والتجربة الدينية من الربّ، والشخصيات التاريخية وشبه التاريخية الدينية، والكتابات المقدّسة، والتعامل الأخلاقي، وكلّ الأشياء والأماكن والأزمان المقدّسة، كي يطرح مدّعاه التالي على القراء: الدين في درجاته العليا، ذات بلا صورة.

نتائج الكتاب

القسم الأخير من الفصل الحادي عشر، والذي يقدّم آخر ما أتى به الكتاب، يحمل عنوان «المتديّن في عصر ما بعد الحداثة»، ويعدّ هذا القسم بمثابة خلاصة واستنتاج لما جاء في الكتاب حول رسم صورة من الحياة الدينية في عصرنا الراهن على أساس فكرة «دين بلا رب».

يبدأ الكاتب ببيان نتائج هذه الحياة للمتديّن المتخلّي عن فكرة الربّ في عصر ما بعد الحداثة، ويمكن تلخيص الخصائص التي يذكرها كالتالي: التناغم مع المعتقد القائل بعدم إمكان اختزال عالم الوجود في البُعد المادي لما له من أبعاد متعدّدة، ويبتني هذا الأمر على تجربة شخصٍ يرى نفسه مستغرقاً ومنجذباً لأمر ما،

في بعض الأحيان، وخارجاً عن أطر الزمان والمكان، وتختلف الظروف التي تساعد على الوصول إلى التجربة الروحية من شخصٍ لآخر؛ فالعمل والفراغ سيّان بالنسبة لفردٍ كهذا، فله الفرصة للتأمّل حين السكوت، وربما تكون له طرقه الخاصّة للمراقبة والوساطةMediation وحياته لا تنقضي في انتظار الحياة الآخرة، فهو يكسب معنى لحياته الفعلية، ويترك المستقبل للمستقبل. ولا يبدو نمط حياته خشناً ومنفوراً بالنسبة للآخرين، وقد ينتقد الآخرين، لكنّه يحترم تمايز قيمهم عن قيمه، فيما لا يتقبّل بعض التصرفات، لكنّه لا يهدف إلى تغيير مثالي للعالم، ولا يقدم على فعل إلا إذا اقتضت الظروف ذلك، ويترقّب دائماً النظم والتغيير الاعتيادي والطبيعي للأمور والأشياء؛ ولا يضع نفسه موضع الريادة، ولا يحضر في معبد وإن كان لا يحتقر من يفعل ذلك، كما لا يفتخر بتسميته «متديّناً».

ويعتقد المؤلّف أنهّ إذا أمكن تحقّق أنموذجٍ كهذا من الحياة وتعميمه، فسوف تواجه الأديان التوحيدية تحدّيات كثيرة، من أهمّها دورها في الحياة.

وآخر كلامٍ له، والذي مهّد له بطرق مختلفة خلال أحد عشر فصلاً، هو أن لا بقاء للدين منذ اليوم إلا في إطار التجربة الروحانية، التجربة التي يمكن تسميتها الوحدة مع «اللانهاية» أو الفناء فيها، والمهم أن لا نعتبر الدين ظاهرةً خارجية، بل طاقةٌ باطنية، تبهج الإنسان وتنعشه، ويمكنها التسامي به دائماً، وإلهامه أحياناً.

كتاب دين بلا رب، وقفات نقدية

بعد استعراضٍ مسهب واستخلاصٍ مركّز لأفكار كتاب دين بلا رب واستدلالاته، من المناسب مراجعته مراجعةً نقدية ولو باختصار.

١ ـ أحد صفات الكتاب التي قد تزعج القارئ، أسلوبه اللاذع وأحياناً استهزاؤه ببعض الطقوس والعقائد المسيحية، والمثال على ذلك ما ورد في الصفحة ١٣٨ منه، حيث يصف شغف المسيحيين الإنجيليين بالعبادات بـ«الإشباع الذاتي الديني»؛ فأمثال هذا التعبير غير اللائق، يجعل لغة الكتاب ـ خاصّةً في الفصول الجدلية ـ دفاعيةً وانحيازية. إضافةً لذلك، بعض الأحكام القاسية التي يصدرها دون تقديم أبسط

دليل، تضاعف من ثقل هذه النقاشات الجدلية؛ فعلى سبيل المثال، في الصفحة ١٢٩ منه، يعتبر «العظة على الجبل» (إنجيل متى ٧: ٥) تفسيراً بوذيّاً رائعاً، دون أن يقدّم أدنى دليل لذلك.

ويعدّ هذا النوع من النواقص هامشي، ولو لم يتطرّق الكاتب لأيّ منها لما نقص من استدلالات الكتاب شيء، وإتيانه بها ما أضاف شيئاً على احتجاجاته، سوى أنّه كشف عن فقدان الحيادية العلمية في بعض الفصول، وأكتفي في هذا القسم، بذكر هذا القدر من النواقص ونقاط الضعف، وأتناول في النقاط التالية أموراً تخصّ صميم الفكرة واستدلالاتها.

٢ ـ أهمّ هدف للكتاب، حسب ادعاء المؤلّف، فتح أبواب التجربة الدينية لأكبر عددٍ ممكن من الناس، عبر تخليصها وتنقيتها من الربّ والدين واللاهوت، ويبدو أنّ أهم توقّع يحصل عند كلّ قارئ مُهتمّ، هو توصيف التجربة الدينية التي يدعو الكاتب لها وتعريفها، أو على أقلّ التقادير، تحديد مراده منها بشكل دقيق، لكنّه لا يجد تلبيةً لتوقّعاته؛ فلا نجد في الكتاب كلّه شيئاً عن كيفية التجربة الدينية أو العرفانية التي يدعو لها، أو عن خصائصها وعلاماتها، سوى توصيفات في غاية الإبهام، خالية من أيّ إبداع، كـ«التجربة أمر إلهي» أو «الفناء في اللانهاية» ممّا لا يتعدّى شرح الأسماء أو استبدال إبهامٍ بآخر.

وتتضاعف هذه الإبهامات مع ضمّ بعض التناقضات إليها في مجال ظروف تحقّق التجربة الدينية؛ فمثلاً، حين يريد تعميم دائرة إمكان الاستمتاع بالتجربة الدينية لجميع الناس، في آخر الصفحة السادسة من الكتاب، يعدّ هذه التجربة غير متوقفة وحتى غير مرتبطة بالأمور الفوطبيعية، بينما يعتبر الفرد المتديّن في عصر ما بعد الحداثة معتقداً ببُعد غير مادي لعالم الوجود، وذلك حين يذكر خصائصه في الصفحة ١٢٧. وهذا البُعد يقوّم حدوث التجارب العرفانية، ويؤكّد المؤلّف في الصفحة ١٧ على وجود عالم ما وراء الطبيعة وعدم احتياج معقوليّته إلى لاهوت رباني.

٣ ـ تتجلّى في الفصل الرابع ـ خاصّةً الصفحة ٣٣ فما بعد ـ عدم رغبة المؤلّف في الاستدلالات التي أقيمت لصالح الوحدانية، وفي الغالب يطرحها بشكل مبسّط

وسطحي، ولا يراعي في طرحها جانب الأمانة العلمية، بل يتجاوز الموضوع دون أدنى إشارة إلى الجهود الجديرة بالاهتمام لبعض المتألّهين الذين تناولوا الموضوع بشكل تحليلي؛ فعلى سبيل المثال، لم يُشر نهائياً إلى الإلهيات الطبيعية Natural Theology التي طرحها سوينبرن، ودبليو.ال.كريغ، وجي.بي.مورلند التي لا تعاني بشكل عام من المشاكل النظرية التي أشار لها، كما لم يولِ اهتماماً في دراسته النقدية لعلم المعرفة المعدّل وأبرز منظّريه.

٤ ـ يبدو أنّ المؤلّف وضع العناصر العرفانية المتوفّرة في النصوص والخلفيات الدينية والثقافية المختلفة إلى جانب بعضها دون مراعاة الدقّة التحليلية المفروضة؛ ثمّ قام بتكرار ادّعائه تقدّمَ التجارب العرفانية الشرقية على التجارب العرفانية الوحدانية علواً، دون تقديم أيّ دليل واضح، إضافة لذلك، يبدو أنّ الكاتب قد خلط بين العرفان الطبيعي والعرفان الوحداني بتحليل سطحي، غاضّاً النظر تماماً عن العرفان الإلهي، فيما كان بإمكانه منع هذا الاضطراب في التحليلات، لاسيما في الفصل الخامس، اعتماداً على التفكيك الثلاثي الذي ذكره لأول مرة آر. زينر في كتاب «العرفان: لاهوتي وناسوتي».

٥ ـ يبدو أنّ بيلينغتون سعى كثيراً للخروج بقاسمٍ مشترك بين أصناف العرفان جميعها، فطرحه بصفته جوهراً للتجربة العرفانية، لكنّ افتراضات منحى كهذا تعاني من المشاكل عينها التي يعاني منها منحى «الحكمة الخالدة» والمنحى الكلاسيكي، وهي المشاكل التي تشاهد في الاعتقاد الجازم بالأحدية Monism قبل وأكثر من أيّ منحى آخر، وقد طرح دبليو. تي. استيس هذا المنحى وناقشه في معرض كلامه عن العرفان والتجربة الدينية في كتابه التقليدي «العرفان والفلسفة»، وكذلك الدوس هاكسلي في الحكمة المتعالية.

٦ ـ من جملة المشاكل التي نشاهدها في الكتاب غفلة الكاتب عن الكتب التي قدّمت استدلالات فلسفية لصالح التجارب الدينية المؤمنة بالله، وذلك لتغاضيه عن العناصر الدينية والثقافية للتجارب الدينية؛ فعلى سبيل المثال، تجاوز الكاتب أفكار وليام الستون وكيت يندل دون إبداء أيّ اهتمامٍ بها.

٧ ـ كحكمٍ ختامي على الكتاب بمجموعه، علينا القول: إنّ الكتاب ـ ومن خلال مجموعة المقدّمات التي ضمّها إلى بعضها ـ قلّما قدّم نقطة إبداعية، إضافة إلى أنّ بعض هذه المقدّمات لا تتمتع بالانسجام فيما بينها، والأهمّ منها، لا يبدو أن النتيجة النهائية ـ أي أنّ الدين خالٍ من الربّ والكتاب المقدّس والأسوة والأخلاق وحتى هموم الصدق والحقيقة ـ ناتجة عن تلك المقدمات وتركيبتها الاستدلالية، كما لا يمكنه أن يتمتّع بقيمة معرفية أكثر من كتب كيوبيت وكرن ارمسترونغ التي أشرنا لها سالفاً، وعلى الرغم من ذلك، يمكن لهذا الكتاب أن يكون عنصراً مفيداً في أيّ مكتبة مختصّة فيما يتعلّق بالدين والتجربة الدينية وفلسفة الدين، فهو يمثل منحى مهتمّاً بالعرفان، لاسيما في التراث الشرقي بعيداً عن الإيمان بالربّ.

*　*　*

الهوامش

١ ـ هذا المقال مراجعة ونقد للكتاب التالي: Ray Billington, Religion Without God, Routledge, ٢٠٠٢.

٢ ـ نشرت دار نشر مركز، ترجمة فارسية له تحت عنوان «معرفة الله منذ إبراهيم إلى اليوم».

٣ ـ ترجمه للفارسية حسن كامشاد، ونشرته انتشارات طرح نو عام ١٩٩٩م.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢/٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٢٥٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ١٠ جنيهات ➢السودان ١٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ١٥٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.